

الله والإنسان

في فلسفة أبي حيان الشوحدي

تأليف

حسن الملطاي



الله والإنسان

في فلسفة أبي حيان التوحّيدى

تأليف
حسن الملطأوى

١٩٨٩

مكتبة مديولس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
”خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ
وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ“ صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ
(الأعراف - ١٩٩)

إهداء

إلى أبي حيان التوحيدى

يتوجه المؤلف الى السادة الاساتذة : د. عاطف العراقي ،
د. زينب الحضيرى ، د. حامد طاهر ، بالشكر والتقدير ،
لناقشتهم لهذا العمل عندما كان رسالة للماجستير . ويخص
بالشكر الدكتور عاطف العراقي لاشرافه على هذه الرسالة .
كذلك يتوجه بالشكر الى الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا ،
والأستاذ الدكتور أحمد محمد خليفة لجهودهم المعاونة .

المؤلف

مقدمة

ما زال مجال الفلسفة الإسلامية خصبا ، وما زالت كثير من الموضوعات والشخصيات فيه تشكل حقا يكرأ ، ولعل موضوع الأدباء الفلاسفة ، والأدب الفلسفي عموما من الموضوعات التي ما تزال تحتاج لكثير من الدراسة وخاصة في ضوء محاولات (احياء التراث) والبحث عن الأصالة في هذه الثقافة العميقة الهامة ، رغبة في الدراسة والفهم لها كتراث حضارى وانسانى من جهة ، وفى الوقت نفسه محاولة للاستفادة من هذا المنبع الفكرى والروحى فى بناء فكرنا الجديد من جهة ثانية ، والاضطلاع بدور يتناسب وتاريخنا فى بناء حضارة الانسان المعاصر ، بمشاركة وفاعلية حقيقية ، تعطى شرعية لوجودنا ، وتبأى بنا عن دور المتلقى السلبي ، ولنبنى صرحا فلسفيا نفتقده بحق فى حياتنا المعاصرة ، ولذا: حق لنا أن نسأل عن الهوية فى احساس ممزوج بالغربة والضياع .

هذا الصرح قيل اننا افتقدناه فى الماضى أيضا تحت دعاوى عنصرية ، ولكن يثبت البحث المنزه عن الهوى تهافت هذا الادعاء^(١) والبحث الفلسفى اذا ما امتد ليشمل المفكرين الذين جمعوا بين الفلسفة والأدب ، بغية الكشف عن مواقفهم الفكرية عامة والفلسفية خاصة ، سوف يجد ثراء فى هذا الميدان يضاف الى كنوز الفكر الفلسفى العربى ، وتزداد هذه الفائدة اذا ما كان الأمر متعلقا بمفكر يهتم اهتماما مباشرا بالفلسفة ، ويكتب فى موضوعاتها ،

(١) أنظر محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ص ٩ - ١٤ .

ويسجل لأهلها وأندارسين لها ، ويتناول هذا كله بتفرده ، ونزعته النقدية ، وموقفه الموسوعي المستفيد من الآخرين بغير تبعية تسلبه فردية الموقف ، أو موضوعية الحكم .

وأبو حيان التوحيدي لم يحظ بدراسات أكاديمية وافية تغطي كل جوانبه الفكرية المختلفة ، وخاصة الجانب الفلسفي في فكره ، مع أن صلة التوحيدي بالفلسفة لم تكن صلة عارضة ، كما أنه لم يكن مجرد راو أو تلميذ يتبع أساتذته في إعجاب دون شخصية فكرية مستقلة ، فصلة التوحيدي بالفكر والقضايا الفلسفية صلة وثيقة وأصيلية ، بمعنى أن له في هذا الميدان علما واحاطة واهتماما ، ومن ناحية أخرى له رؤيته الخاصة .

وقد تميزت قضايا (الله والانسان) في فكر التوحيدي بالخصوبة والأصالة .

وفي هذا المؤلف درست المشكلات المختلفة المتعلقة بهذين الموضوعين عند التوحيدي .

وقد قسمت الدراسة الى ثلاثة أبواب :

الباب الأول وفيه فصلان :

الفصل الأول :

يتناول العصر سياسيا واجتماعيا وثقافيا وكان هذا أمرا هاما من الناحية المنهجية ، فليس الأمر كله أن التوحيدي ككاتب ، يتنب في ضوء ظروف عصر يعيشه ، أقول ليس الأمر مجرد علاقة كاتب بعصره لأن التوحيدي كان متفاعلا مع عصره بشكل مباشر ومشارك أيضا ، كما كان لعصره من ناحية ثانية أثره البالغ عليه شخصيا ، فكتب التوحيدي هي صدى وردود أفعال ، أو توجيهات موجهة لأصحاب القرار في عصره . وهي

تصوير لهذا العصر من جوانبه المختلفة ، فعلى سبيل المثال ، نرى كتاب (مثالب الوزراء) تصويرا لأخلاق بعض الوزراء فى عصره . وفى الوقت نفسه تصويرا لما يحب أن يكون عليه أخلاق الوزراء وامكانياتهم ، وكتاب (الامتاع والمؤانسة) هو تسجيل لما كان يدور فى مجلس الوزير (ابن سعدان) وفيه مناقشات سياسية وفكرية حول السياسة وأحوالها ، والسياسة وأنفعالهم وشخصياتهم ، وحول الفكر واتجاهاته ، ومدارسه المختلفة . وأهله وأخلاقهم وعلاقاتهم ، ونفسياتهم ، وأثر الدنيا والعلم عليهم ، وحظهم من الدين والخلق ، وكذلك يعرض لأحوال الناس الاجتماعية وثورات البلاد ذات الطابع السياسى والاجتماعى ، كل ذلك من خلال مناقشات لهذه القضايا . وفى كتاب (المقابسات) نجد تصويرا لما كان يدور فى مجالس الفلاسفة والمفكرين فهو سجل حافل لفلسفة عصره وأفكارهم ، ومن هنا جاءت أهمية التمهيد عن العصر ، ثم عرضت لمولده ، وأصله ، ووفاته .

ثم أشرت الى أساتذته لأنه قد كتب عنهم وسمع منهم ، وسجل آراء بعضهم ، ثم ذكرت علاقته بوزراء عصره ، لارتباط هذه العلاقة بكتابته السياسية (مثالب الوزراء) والفكرية أيضا (الامتاع والمؤانسة) .

والفصل الثانى : من الباب الأول عن شخصية التوحيدى ، وثقافته ، وقد تناولت شخصية التوحيدى من خلال الحديث عن دراسة شخصية المفكر وعلاقتها بفكره .

والتوحيدى فيلسوف وجودى من حيث ارتباط فكره بحياته ، كما أنه جسّد فكره وصور معاناته فى محاولته أن يعيش هذا الفكر . وأما عن ثقافته فقد بينت مصادرها ومنابعها ، وبينت أصالتها ، وتنوعها ، وعمقها ،

كما أشرت الى دقة التوحيدى فى استعمال المصطلح ، وتحديد المعاني الألفاظ
التي يستخدمها .

والباب الثاني : عن الالهيات فى فلسفة أبى حيان التوحيدى وفيه

فصلان :

الفصل الأول : عن رأى التوحيدى فى الفلسفة وعام الكلام ، وعلاقته

الفلسفة بالدين .

وقد أوضحت آراء التوحيدى فى هذه الموضوعات ، وكذلك عرضت

لرأيه فى محاولة اخوان الصفا التوفيق بين الدين والفلسفة وحكمه على

هذه الجماعة .

أما الفصل الثاني : من الباب الثانى فهو عن (الله ، فى فلسفة

التوحيدى) .

وقد عرضت فيه آراء التوحيدى فى الموضوعات المتعلقة بهذه المشكلة .

كمشكلة الذات والصفات ، وأدلة وجود الله وعلم الله ، ورأى التوحيدى فى

القول بتكافؤ الأدلة ، ثم عرضت بالنقد والتحليل لموقفه ومدى أصالته ،

ودقته فى هذه الموضوعات .

وأما الباب الثالث فهو عن (الانسان فى فلسفة التوحيدى) وفيه

تسعة فصول :

الفصل الأول : السؤال عن الانسان فى فلسفة التوحيدى وقد عرضت

فيه لاهتمام التوحيدين بالتساؤل الفلسفى ، وهو احدى المراحل الثلاث فى

تطور التوحيدى الفكرى ، وبينت بالتفصيل السؤال عن البعد النفسى والبعد

الأخلاقي عنده ، كما عرضت رؤية التوحيدى للانسان ورسالته .

والفصل الثاني : عن النفس ، عرضت فيه آراء التوحيدى فى هذا الموضوع وبينت تأثره بالفكر الأفلاطونى فى القول بقوى النفس الثلاث ، وعلاقتها بالأخلاق ، وبينت رأيه فى أن الانسان مركب ، والنفس بسيطة ، وكذلك عرضت لرأيه فى الفرق بين النفوس البشرية أعنى : نفس فلان ونفس فلان ، كما بينت رأيه فى مسألة خلود النفس وحياتها الأخرى .

والفصل الثالث : عن مشكلة الحرية أو مشكلة الجبر والاختيار ، وقد تناول التوحيدى هذه القضية من خلال موقفه الفلسفى والصوفى معا ، فهو من ناحية يحفظ للانسان حريته ، لأن الله أخفى عنه الغيب ومن ناحية ثانية يرى أن الله حكما تخفى على الأفهام فوجب التسليم ، ولذلك فقد وجدت للفريقين (أعنى الجبريين والقدرين) عذره وحجته ، اذ كل منهما نظر من زاوية معينة .

والفصل الرابع : عن المعرفة ، وقد تناول التوحيدى الموضوع مؤكدا احترامه للعقل ، ولكن مع اعتزازه فى نفس الوقت بتقدمه ، وبالتالى فهو من جهة يعترف بالتجربة والمعرفة الحسية كاحدى طرق أو وسائل المعرفة ، وهو يحترم العقل ، ولكنه يحدده فى نطاق معين ، وقد جمل كنه المعرفة - القرآن - السنة ، ثم العقل والتجربة ثم الحكمة ، وقد عرّضت أيضا لتعريفه للعلوم وترتيبه لها ، وأوضح رأيه فى مسألة نسبية المعرفة .

والفصل الخامس : موضوعه الإغتراب فى فكر التوحيدى . وقد تميز التوحيدى بالحديث بأسهاب فى هذا الموضوع بالنسبة للمفكرين الاسلاميين . وقد جاءت كتابته لا مجرد كتابة دارس ، ولكن كتابة (غريب) أى جاءت تعبيرا عن غربة حقيقية ، وقدمت لهذا الفصل بتناول مفهوم الإغتراب فى الفكر الإسلامى ، ثم عرّضت رأى التوحيدى ، وبينت أن غريبته كانت غربة اجتماعية ، واقتصادية ، ودينية ، ونفسية .

وأما الفصل السادس : فهو عن (الأخلاق) وقد عرّضت فيه لفهوم الفلسفة الخلقية عند مفكرنا - وبينت تأثيره بالفكر الأفلاطوني تبعاً لمدرسة السجستاني من جهة ، وبالفكر الإسلامي بشكل أساسي من جهة أخرى ، وقد أكد التوحيدى على الأخلاق العملية ، أو المواقف الأخلاقية بجانب الأخلاق النظرية ، وكان فى هذا معتمداً على مصنف إسلامي . وبينت رأيه فى علاقة الخلق بالخلق ، وأثر التربية أو ما هينوء مكتسب وما هو فطرى فى الأخلاق ، وكذلك المقارنة بين صفات الإنسان وصفات الحيوان ، والمفاهيم الأساسية للفضائل والرذائل ، والخير والشر ، ورأيه فى وحدة الأخلاق الإنسانية ، إذ يرى أن البشر يشتركون فى قسطن وأقره ، وكذلك بينت رأيه فى علاقة المال بالأخلاق أو البعثة الاقتصادية ، ورأيه فى الانتحار من زاوية أخلاقية .

وأما الفصل السابع فهو عن (التصوف) وقد عرّضت لهذا الموضوع من خلال قضايا التصوف الأساسية ، فعرضت مفهوم التصوف عند تعريفه ، ومفهوم التوكل والتسليم ، ومصنف التصوف ومبادئ موافقته للشرع ، وعلاقة التصوف بالمجتمع ، أو موقفه من الدنيا ، وألفاظ الصوفية واصطلاحاتهم الخاصة ، والولاية والأولياء ، ومعاني العبودية ، والتوسل ومفهومه الصوفى ، وكذلك رأيه فى العلاقة بين الله والإنسان من المنظور الصوفى . . . الخ هذه الموضوعات ، وفى هذا الفصل استعنت بالنصوص كثيراً لتوضيح الفكرة ، لأن النص أو الصياغة تعتبر جزءاً من المضمون الفكرى ، لوجود حالة من الوجد الصوفى ، وخاصة أن التوحيدى يعبر عن تجربته الصوفية فى شكل مناجاة روحية ، وهو يصور تجربة شخصية أقرب إلى المذكرات الروحية لسالك الطريق ، ومجاهداته لنفسه ، ومن هنا كانت العبارة ضرورية للفكرة ، وكان مجرد عرض الفكرة دون عبارتها يسلبها بعداً هاماً فيها ، كما يتضح من الشواهد فى هذا الفصل . ثم تبعت هذا العرض بنقد وعرض لوجهة نظرى حول الموضوع وموقف التوحيدى .

والفصل الثامن : عن مفهوم الصداقة ، وقد بينت فيه كيف تناول التوحيدى الموضوع باهتمام بالغ وألف فيه كتابا جمع فيه الآراء المختلفة حول موضوع الصداقة والصديق ، وعرضت رأيه وموقفه الذى جاء تعبيراً عن تجربته الخاصة ومشاهداته العملية لظروف عصره الاجتماعية .

وأما الفصل التاسع : فهو عن (فلسفة التوحيدى السياسية) وقد بينت فيه مفهوم التوحيدى لدور المفكر السياسى ، وشكل الحكم ، ورأيه فى ضرورة خضوع الحاكم لرأى الشعب ، وبينت رأيه فى العلاقة بين الحاكم والرعية ، وحق الرعية فى النقد . ونظرتة الى أخلاق الحاكم ، وكيف يجب أن تكون ، وكذلك عرضت لرأيه فى موضوع العرقية والمفاضلة بين الأمم ، وموقفه من الشعبوية .

وبعد .. فلعلى أكون قدمت صورة لموضوع (الله - والانسان) فى فلسفة التوحيدى تظهر الأبعاد المختلفة لهاتين القضيتين الهامتين عند مفكرنا ، وتلقى الضوء على جانب هام فى الفكر الفلسفى عنده من خلال رأيه وتناوله لموضوع (الله) بكل ما يشكله هذا الموضوع فى الفلسفة الاسلامية من أهمية ، وخاصة أن تصور الله من جهة وتصور الانسان من جهة ثانية يعتبر ركيزة أساسية فى أى حضارة دينية ، تلك التى ننشد بناءها فى عصرنا ، ونحن نتوق الى اللحاق بهذا العصر ، والقيام بالدور المناسب لنا ولتاريخنا فى بناء حضارة الانسان المعاصر .

ولعلى أيضا بدراسة هاتين المشكلتين عند التوحيدى أكون قد قدمت القليل فى هذا الصرح المنشود ، ولعل فى فكر التوحيدى ما يكون - بالإضافة الى ما كانه فى تراثنا - امتدادا ومصدرا للعطاء الفكرى والإسهام فى بناء صرح اسلامى معاصر .
والله ولى التوفيق .

الباب الأول

القرن الرابع الهجرى وحياة التوحيدى

الفصل الأول

عصر التوحيدى وحياته

- تهيد

- العصر سياسيا واجتماعيا

- ثقافة العصر

- اسمه وكنيته

- مولده ووفاته

- اصله

- اساتذته

- صلته بوزراء عصره

عصر التوحيدى

تمهيد :

عاش التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى ، وهو قرن التناقضات ، ويطلق هذا الوصف عليه لأنه القرن الذى بدأ فيه التدهور السياسى للخلافة العباسية ، حيث انقسمت الدولة العباسية فى أواخر القرن الثالث الهجرى الى دويلات صغيرة (١) ، وكذلك سادت فيه ألوان من السقوط الأخلاقى كآثر من آثار فساد الحكم على المجتمع •

ولكنه فى الوقت نفسه كان قرن الازدهار الفكرى والثقافى ، وبين الاثنين صلة حاول المؤرخون والباحثون تفسيرها ، وأرجعوا ذلك لأسباب عديدة • وعلى أى حال فسوف أتحدث عن العصر من هذين الجانبين • لأن كتابات التوحيدى هى صدى لهذا العصر (فالامتناع والموانسة) تسجيل لمجلس ثقافى يعبر عن مجالس العصر ، و (مثالب الوزيرين) تسجيل لأخلاق بعض وزراء العصر ، وأموره السياسية ، وكذلك (المقابسات) التى يسجل لنا مجلسا فكريا لنخبة من أفضل مفكرى العصر ، وهكذا •

(١) ابراهيم الكيلانى : آيو حيان التوحيدى ص • •

أولاً - العصر سياسيا واجتماعيا :

في هذا القرن بلغت الحضارة الاسلامية ذروتها في العلوم (٢) والفنون . وانقسمت الدولة الى دويلات ، وطمح كل أمير في الاستقلال فعدت المملكة الاسلامية الى ما كانت عليه قبل الفتح (٣) ، ففارس والرى وأصبهان والجيل في أيدي بنى بويه ، والموصل وديار ربيعة ، وديار بكر معز في أيدي بنى حمدان ، ومصر والشام في يد محمد بن طغج الأخشيد ، والمغرب وإفريقيا في أيدي الفاطميين ، والأندلس في أيدي عبد الرحمن الناصر الأموي ، وخراسان في يد نصر بن أحمد السمانى . . . الخ (٤) .

ومع هذا كله نرى الخليفة قد احتفظ بمكانة صورية أو شكلية ، فاعترف به أصحاب السلطة الحقيقية في هذه الدويلات ، وتركوا له بعض الشكليات كاللجوء له في المساجد ، وإرسال الهدايا اليه أحيانا ، وشراء الألقاب منه (٥) . ولكن لم يطمع أحد في أن يسمى نفسه (بأمير المؤمنين) . وكان أول من بدأ بذلك هم الفاطميون ، وذلك في سنة ٢٩٧ هـ (٦) . اذ طمحوا في أن يكونوا أصحاب سلطة دينية أيضا ، وهكذا انحط هذا اللقب وسمى به كثير من الأمراء .

ولكن هذه الانقسامات لم تقض على ما كان يسمى مملكة الاسلام مقابل مملكة الكفر ، فكانت هناك وحدة اسلامية لا تتقيد بالحدود السياسية

(٢) عبد الرازق محبي الدين : أبو حيان التوحيد ص ٤٣ .

(٣) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى . ترجمة محمد عبد الهادى

أبو ريثة ج ١ ص ١ .

(٤) آدم متز : المرجع السابق ص ١ .

(٥) آدم متز : المرجع السابق ص ٢ .

(٦) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ١ ص ٩٢ .

الجديدة (٧) •

فللمسلم أن يرتحل حيث شاء دون أن يجد ما يقيد ، وإنما كان يجد
نظما تحميه ، ولذلك انتقل العلماء والمحدثون والجغرافيون بسهولة فقد
كان المسلم يجد دينا واحدا ، وشريعة واحدة في كل مكان (٨) • وإذا كان
الخليفة قد احتفظ بلقب أمير المؤمنين ، فقد ظهرت نظرية جديدة تقول بأن
أمير المؤمنين هو من كان ملكا للحرمين ، ولذلك فقد ثار نزاع شديد فيما
يتعلق بمكة والمدينة • وكان أطراف هذا النزاع هم العلويون ، والفاطميون ،
والعباسيون ، ولكن العلويين استطاعوا فتح مكة في منتصف القرن الرابع
تقريبا ، لما لهم من نفوذ وقوة (٩) ، وفي أوائل القرن الرابع الهجري بدأ
زحف الروم ٣١٤ هـ • فاستولوا على مدينة ملطية ، وفي سنة ٣٣١ هـ
وصلت جيوشهم ديار بكر ، وقد تقدم الروم فسقطت قبرص في أيديهم ،
وفقد المسلمون ما كان لهم من سيادة في البحر الأبيض ، على أن الاسلام قد
استمر في تقدمه في المشرق بينما كان ينحسر عن بلاد المغرب (١٠) •

وتعرضت بغداد لنكبة بسبب العيارين الذين قويت شكيمتهم
فهاجموها وعاثوا فيها فسادا حتى أعجز السلطان أحد اللصوص الذي
ترأس جماعة ، وخاف الناس ، حتى طلبوا من يسكن الدور بأجر ليحفظها •
ولم تقتصر الفتن على هذا النوع من السرقة والنهب ، ولكن كان هناك نوع
آخر من الفتن وهو الفتن المذهبية ، فقام الخلاف بين السنة والشيعة ، وبلغ

(٧) آدم متز : المرجع السابق ، ج ١ ص ٣ • وانظر أحمد أمين ظهر الاسلام ج ٢

ص ٢ •

(٨) آدم متز : المرجع السابق ج ١ ص ٤ • انظر أحمد أمين ، ظهر الاسلام • ج ٢

ص ٣ •

(٩) آدم متز : المرجع السابق ، ص ٦ •

(١٠) آدم متز : المرجع السابق ، ص ١٠ •

درجة كبيرة حتى ألحقوا النار ببعضهم على بعض وقتل الآلاف غير الحراب الذي لحق بالبلد من حرق الدكاكين والمساجد وسلب الأموال . وعن حال بغداد في هذه الفترة وما كانت عليه قبلا كتب المقدسي عنها يقول : (كانت أحسن شيء للمسلمين وأجل بلد ، وفوق ما وصفنا ، حتى ضعف أمر الخلافة فاختلف وخف أهلها ، فأما المدينة فخراب ، والجامع فيها يعمر في الجمع ، ثم يتخللها بعد ذلك الحراب ٠٠٠ وهي في كل يوم الى ورا ، وأخشى انها تعود كسامرا ، مع كثرة الفساد والجهل والفسق وجور السلطان) (١١) .

وسوف أتبع هذا التدهور السياسي وما صاحبه تاريخيا . مرتبطا بتاريخ الخلفاء العباسيين . فأقول :

لما اعتلى المكتفي العرش كثر الفساد اذ كان مسرفا شديدا الاسراف والتبذير ، وزادت في عصره ظاهرة اقتطاع أجزاء من أراضي الدولة العباسية (١٢) .

وقد خلف الخليفة المكتفي جعفر بن المنصور بعده (الخليفة المقتدر) ظلنا ممن أشار اليه أنه صبي لا يدري من الأمر شيئا غير حاسبين ما قد ينجر ذلك من آثار ، وكان المقتدر صبيا لا تجوز مبايعته ، وذبح أحد القضاة لقوله بذلك ، ورفضه المبايعة (١٣) .

وقد أخطأ التقدير هؤلاء المشيرون فلئن كان تدخل النساء في الحكم في الدولة العباسية أحد أسباب الضعف ، فلقد جاء اختيار المقتدر ايذانا

(١١) المقدسي أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، طبعة لينن ١٨٧٧ ص ٦٤ ، نقلا عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع . آدم متز ، ص ١٣ - ١٤ .

(١٢) علي إبراهيم حسن : التاريخ الإسلامي العام ، ص ٤٣٨ .

(١٣) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ص ١٥ .

بتدخل أكبر (وقد بدأ تدخل النساء فى شئون الحكم من عهد الهادى ١٦٩ - ١٧٠ هـ فى العصر العباسى الأول) أقول انهم أخطأوا التقدير اذ أن أم الخليفة المقتدر قد وجدت صبيا فراحت تتدخل فى الحكم هى وقهرماناتها حتى بلغ نفوذها حدا بعيدا فعينت احدى قهرماناتها صاحبة للمظالم ، وكان من ذلك أن استخف الناس بالخلافة ، ونظروا نظرة احتقار الى أحكامها(١٤) .

ويقول الفخرى (واعلم ان دولة المقتدر كانت دولة ذات تخطيط كثير لصغر سنه ، ولانتيلاء نسائه عليه ، فكانت تدور أمورها على تدبير النساء ، فخربت الدنيا فى أيامه وخلت بيوت الأموال واختلفت الكلمة فخالج ثم أعيد ثم قتل) (١٥) .

تدخل الأتراك :

لئن كان العباسيون قد استعانوا بالموالى لاسقاط الدولة الأموية حيث حققوا على العرب لتمييزهم عليهم فى الحقوق ، وكان معظم جنود وقادة العباسيين فى بداية الدولة ١٣٢ هـ وحتى عهد المعتصم ٢١٨ - ٢٢٧ هـ ، الذى أدخل عنصر الأتراك بعد أن ضعفت ثقته فى الفرس . واذن فقد دخل عنصر ثالث بجانب العنصرين العظيمين الفرس والعرب ، وهو عنصر الأتراك بما كان له أثر كبير فى هذا العصر(١٦) .

فقد استقدم المعتصم عام ٢٢٠ هـ قوما من بخارى وسمرقند وفرغانة وأشروسنه وغيرها من البلاد التى نسميها (تركستان) وما وراء النهر اشتراهم وبذل فيهم الأموال ، والبسهم أنواع الديباج ومناطق الذهب ،

(١٤) على ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامى العام ، ص ٤٣٩ .

(١٥) على ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٣٩ نقلا عن بن طباطبا - الفخرى فى

الآداب السلطانية والدول الاسلامية ، ص ٢٤٠ .

(١٦) أحمد أمين : ظهري الاسلام ، ج ١ ص ٣ .

وأمن في شرائهم حتى بلغت عدتهم ثمانية آلاف مملوك ، وقيل ثمانية عشر ألفا « وهو الأشهر » (١٧) . وكانت أم المعتصم تركية ، ومن جهة ثانية فقد شك في ولاء الفرس له بعد أن تشيعوا للعباس بن المأمون وحاولوا أن يولوه بدلا منه ، إذا كانت أم المأمون فارسية ، لولا أن بايع عمه ، واعتيد المعتصم على العنصر التركي اعتمادا كليا (وأهل العنصر العربي والفارسي معا) (١٨) وقد زادت شوكتهم في عهد الخليفة المقتدر ٢٩٥ - ٣٢٠ هـ . وفي عهد الخليفة القاهر بالله أخى المقتدر ٣٢٠ - ٣٢٢ هـ استمر حال الفساد على ما هو عليه ، بل وزادت الفتن وقد غضب جنده ورجال دولته وقائده وتعاونوا على خلعه وجبسه حتى مات (١٩) .

ثم جاء عهد الراضى ٣٢٢ - ٣٢٩ هـ وفي عهد هذا الخليفة زادت الحركات الانفصالية التي أشرت الى بعضها قبلا ، فنجد : بنو حمدان بالموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر . وكذلك استقل الأخشيدي بمصر والشام . ونصر أحمد الساماني بخراسان . أما عبد الرحمن الثالث الأموى (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) فقد استقل بالأندلس ولقب نفسه بأمير المؤمنين بعد أن كان الأمراء يتهيبون ذلك وإذا فقد أصبح العالم الاسلامى ثلاث خلافت :

العباسية فى بغداد :

الفاطمية فى بلاد المغرب ،

الأموية فى الأندلس (٢٠) .

وسارت الأمور الى الأسوأ . حيث عهد الخليفة الى من لم يحسن تدبير

(١٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٣ .

(١٨) على إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤١٤ .

(١٩) على إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤٣ .

(٢٠) على إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤١ .

الأمور ، ولم يفده منصب (أمير الأمراء) بل زاد الأمر سوء بالرغم مما أعطاه لابن رائق من امتيازات حتى لقبه بهذا اللقب ، ثم غضب عليه . فحكمه اذن كان صراعاً بين رجال الدولة على النفوذ والسلطة ، واستمر الحال على ما هو عليه من نزاع على منصب امرة الأمراء في عهد الخليفة المتقي ٣٢٩ - ٣٣٣ هـ وتولى أكثر من شخص واحد هذا المنصب ، فابن رائق قتله الحمدانيون ، ثم لم يلبثوا أن طردهم توزون التركي ، الذى ما لبث الخليفة أن غضب عليه ، واستعان بالأخشيد الذى ناصره وعرض عليه القدوم معه الى مصر ، ولكنه أبى وصدق وعود توزون التركي بحمايته ، لكنه لم يلبث أن غدر به وخلعه وسمل عينيه ، ونصب المستكفى ٣٣٣ - ٣٣٤ هـ . وهذا الخليفة مع ما اشتهر عنه من صلاح لم يكن الا العوبة فى يد الأتراك ، فقد كان أمير الأمراء بيده كل شيء ، وانما بقى الشكل لحكم الخليفة نفسه غير آمن ، فاذا هرب من معسكر لمعسكر فالأمر لا يتغير ، فليس هناك الا الذل ، ولذلك فبعد أن ضاق الخليفة بالأمر استعان ببني بويه على يجد عندهم العون ، فلم يظفر بشيء ، ولكنه فقط تحول من يد ليد ل فوقع تحت سلطانهم . ووسط هذه الصراعات عاشت بغداد أقسى حياة وأشدّها ، حتى أكلوا الكلاب ، ودفعهم الجوع الى ما لا بد منه فى مثل هذه الحالات من النهب والسلب ، ومات الكثيرون جوعاً وضعفاً ومرضاً . فكتّاب قواد بفسداد معز الدولة ووصل بغداد وقابله الخليفة المستكفى ، واحتفى به ، وحلف كل صاحبه هذا بالخلافة وذاك بالسلطة (٢١) . وهذا التاريخ يعتبر تاريخ سقوط السلطان الحقيقى للعباسيين ، فالخلافة رئاسية دينية فقط ، فقد صارت الوزارة لمعز الدولة يستوزر من يشاء (٢٢) .

(٢١) محمد الحقرى : محاضرات تاريخ الامم الاسلامية ، المجلد الثانى ، الدولة العباسية ، ص ٣٧٨ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٨ .

عهد بني بويه ٣٣٤ - ٤٤٧ هـ :

وبنو بويه أسرة فارسية من الديلم أسسها أبو شجاع بويه (٢٣) وهم قواد مرتزقة من بلاد الجبل بفارس (٢٤) . وكان أول من دخل بغداد منهم على ابن بويه ، ولم تمض الا أسابيع قليلة (أربعون يوما) حتى خلع المستكفي ونصب ابن المعتدر وأسماء المطيع ، ومن ذلك الوقت مر بالخلافة عهد كله خنوع ومذلة ، وغدا أمير المؤمنين العوبة في أيدي الأمراء البويهية (٢٥) .

وقد كان البويهيون من الشيعة (وقيل من الشيعة الزيدية) ، ولذلك فقد كان هناك تساؤل عما اذا كانوا سيقضون على الخلافة العباسية ، الا أن ذلك كان ضد مصلحتهم اذ الشيعة لم يكونوا الا أقلية (٢٦) . وقد سيطر بنو بويه تماما على الحكم وقد اتصفوا بالقدرة على جمع المال من كل طريق ، والتعاون والطاعة فيما بينهم (٢٧) .

هذا هو العصر تاريخيا في جانبه السياسى ولقد كان لهذا بالطبع أثره الاجتماعى والاقتصادى والثقافى .

الفساد الاجتماعى للعصر :

لا شك أن للعوامل السياسية أثرها البالغ فى الأوضاع الاجتماعية . ولقد كان لهذا العصر ، أى القرن الرابع الهجرى كما أشرت بكل ما فيه من

-
- (٢٣) تستوشتين K.V.Zettersteen : دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٨ ص ٤٥٩ .
(٢٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٣٤ .
(٢٥) دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٨ ص ٤٥٩ : محمد الحضرى ، تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ٣٨٠ المجلد الثانى الدولة العباسية .
(٢٦) دائرة المعارف الاسلامية : (كاهن Cl.Cahen) ، ج ٨ ص ٤٦٤ . وراجع على حسن ابراهيم : التاريخ الإسلامى العام ، ص ٤٥٣ ، محمد الحضرى ، محاضرات فى تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ٣٧٨ . الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٣٥ .
- ٣٧ -
(٢٧) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٣٥ - ٣٧ .

تقلبات سياسية وصراعات وانقسامات ، أبلغ الأثر على الجانب الاجتماعى ،
فبالإضافة الى ما يتركه مثل هذا الوضع المهتز سياسيا-من أثر على الاستقرار
الاجتماعى فقد صاحب ذلك أيضا نهب ، وسلب وأصبح العامل الاقتصادى
والثقافى أشد العوامل تأثرا ، ومن أسباب هذا الفساد الاقطاعات فى
العراق (لأنه أضعف همة الفلاحين الذين يقومون بزراعة الأرض واصلاحها
وتنميتها) (٢٨) .

ثم هناك سببان آخران : الأول عنصرى بسبب اختلاف عنصر الأجناد
وما جره ذلك من منازعات ، وسبب دينى وهو الخلاف بين أهل السنة
والجماعة ، وهو المذهب الذى كانت عليه الأغلبية فى العراق حتى اذا جاء
بنو بويه قوى اتجاههم وهو الشيعى فدب الخلاف بين الاتجاهين حتى كتب
على المساجد بلعن معاوية ومن أغضب فاطمة رضى الله عنها وبنيتها (٢٩) ، كما
كان حب بنى بويه للمال واسراف الخلفاء سببا آخر فالأمير معز الدولة كان
قاسيا سريع الغضب ، يسرف فى الاساءة الى الوزراء حتى قيل انه كان
يؤذى المهلبى بالشتم والفحش وبما لا صبر لأحد عليه (٣٠) . ثم انه كان
لا يراعى ملكية خاصة لأحد بالإضافة الى أنه لا يعرف للخليفة قدرا ولا
قيمة ، حتى وثب عليه وهو تحت امرته ، واستولى كذلك على مال وزيره
المهلبى بعد موته ، حتى انه (أخذ المبال من أهله وأصحابه وحواشيه) (٣١)
ومن اسرافه أنه بنى دارا كلفها ثلاثة عشر ألف درهم (ولم يتردد فى أن
يصادر بسبب ذلك جماعة من أصحابه ، وكان لا يابه كثيرا لحقوق رعيته

«Cahen»

(٢٨) محمد الحضرى : تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٣٨١ وراجع كاهن

دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٨ ص ٤٦٨ .

(٢٩) كاهن : المرجع السابق ، ص ٣٨٢ .

(٣٠) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ١٠ .

(٣١) آدم متز : المرجع السابق ، ج ١ ص ٤٠ .

خاضطر الى خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوها (٣٢) ، وأذن فقد ساء حال الرعية أشد السوء وضاق بهم الحال ، واستاءوا ، ولكنهم لم يملكوا من أمرهم شيئا ، فالسلطان ظالم قوى لا يرحم ، والخوف من بطشه مائل للغبان ، فرقت أحوال الرعية ، وإنما هم بين (هارب جال ، الى مظلوم صابر ، الى مستريح لتسليم ضنيعة الى المقطع ليأمن من شره وبوائقه) (٣٣) .

وإذا كان ظلم الأمير ينزل بالعمال ، فإنما كان يعوضه هؤلاء من الرعية بالظلم والحسف . وكان أمراء بنى بويه أنباطا مختلفة لفساد السلطان . ونستطيع أن نميز ثلاث طبقات فى هذا القرن (الطبقة الأولى طبقة الارستقراطية من خلفاء ووزراء وتجار وكبار وأشراف . والطبقة الوسطى من تجار متوسطين وملوك متوسطين ونحوهم ، وطبقة فقيرة وهى عامة الشعب من صغار الفلاحين ، وصغار العمال والعلماء الذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء) (٣٤) . والواقع أن التفاوت المادى بين هذه الطبقات كان بعيدا جدا . (فالفرق بين الطبقة العليا والدنيا فرق كبير) (٣٥) . وقد لاقى العلماء والأدباء الذين بعدوا عن الخلفاء والأمراء أقصى حياة وغانوا من الثقافة . (كما سيظهر عند الكلام عن العصر ثقافيا) .

من اسراف الطبقة العليا حكى أن أم الخليفة المستعين كلفت بساطا لها ١٣٠ مليون درهم فيه رسوم لحيوانات وطيور أجسامها من الذهب (٣٦) ، كما امتلأت الدور بالخدم والجوازي حتى بلغ عدد خدم المقتدر أحد عشر ألف

(٣٢) آدم متز : المرجع السابق ، ج ١ ص ٤٠ - ٤١ .

(٣٣) آدم متز : المرجع السابق ، ج ١ ص ٤١ .

(٣٤) أحمد أمين : ظهور الاسلام ، ج ٢ ص ١٢ .

(٣٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٣٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ .

خسى من الروم والسودان ، هذا غير القصور الفخمة وحياة الترف والبذخ .
وقد كان (الاعتقاد السائد أن الغنى والفقر من السماء) (٣٧) .

ولذلك فلا عجب أن ترى التوحيدى فى الهوامل والشوامل يسأل عن
مشكلة الرزق ، أو كما يقول عنها (ملكة المسائل والجواب عنها أمير
الأجوبة) (٣٨) فيها ابتلى الناس ، وهي كما يلخصها (حرمان الفاضل
وإدراك الناقص) ولا عجب أن يطرح هذا وهو لم يكن يجد ما يقتات به ،
حتى أنه لياكل من حشائش الأرض ، وأبو سليمان المنطقى لا يجد أجره
سكنه ، وأهل العلم كما صورهم فى كتبه الهوامل والشوامل ، ومثالب
الوزيرين ، والامتناع والمؤانسة ، وما كانوا يلاقونه من عذاب ، حتى كانت
مسألة الرزق فى رأيه من أهم أسباب الخروج من ربقة الدين ، كما فعل
ابن الراوندى ، ومن أسباب الشك كما فعل أبو سعيد الحصرى ، كما أنها
كانت من أهم أسباب الإلحاد فى الاسلام والارتياح فى الحكمة (٣٩) .

بل حتى وصل الأمر فيما يروى التوحيدى على لسان أحد الشعراء
الذين قصدوا ابن العميد فلم يجن شيئاً فقال مخاطباً إياه (قد لزمتم فناءك
لزوم الظل ، وذلت لك ذل النعل .. الخ) (٤٠) ، الى هذه الدرجة من اراقة
ماء الوجه ، والتذلل ، وفقدان الكرامة الانسانية ، أجبر الحال والعصر وأهله
قبل كل شيء أمثال هؤلاء الأدباء المعدمين ، فما بالك بباقي الرعية .

هكذا كان الحال فعلم الفساد (فلما رأى الناس هذه المفاسد ، فسندوا

(٣٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ - ١٣ .

(٣٨) أبو حيان التوحيدى ومسكويه ، الهوامل والشوامل نشرة أحمد أمين ، السيد

أحمد صقر ، ص ٢١٢ .

(٣٩) الهوامل والشوامل : ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٤٠) أبو حيان التوحيدى : مثالب الوزيرين ، تحقيق الدكتور إبراهيم السكيلاوى ،

ص ٢٢١ .

هم أيضا . لأنهم رأوا المثل من رؤسائهم (٤١) هذا بالإضافة الى فساد البيت لتعدد النساء الحرائر وأمهات الأولاد وما جره هذا من شقاق . هو عصر اذن يموج بكل ألوان الفساد والقلق والاضطراب السياسى والاقتصادى والأخلاقى .

وأما عن أخلاق الأمراء والخلفاء فيحكى عن بختيار الملقب بعز الدولة ٣٥٦ هـ أنه كان له من الملمات الكثيرة ، وكان يحب اللهو واللعب ، ومما يحكى أنه كان له غلام تركى وقع فى الأسر فجن جنونه عليه ، وظل يبكى ويتنحب وتبرم بكل شئ حتى بالجيش نفسه وقواده فلم يطق أن يسمع لهم . فكان يبث همومه وشكواه الى كل من دخل عليه حتى خف ميزانه عند الناس وسقط من عيونهم (٤٢) ، فليس أكثر من هذا غرابة ، وليس أكثر منه فسقا ومجوناً واستخفافاً . وإذا كان الظلم من شيمة أهل هذه العصر فهل تعجب من سبؤال التوحيدى عنه فى الهوامل والشوامل حين يقول فى المسألة ٢٩ :

ما معنى قول الشاعر :

والظلم فى خلق النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

وما حد الظلم أولا ؟ فان المتكلمين فى هذه المواضع كثير ولا يتصفون شيئا . وكأنهم فى الغضب والخصام ، وسمعت فلانا فى وزرائه يقول : (أنا أثلث بالظلم) فما هو هذا ؟ ومن أين منشؤه أعنى الظلم ؟ أهو من فعل الانسان أم من آثار الطبيعة ؟ (٤٣) .

ولا عجب أيضا ان يسأل التوحيدى هذا وهو المظلوم فى عصره ، وبعد عصره . فقد ظلمه عصره وظلمه الناس بعد ذلك أيضا .

(٤١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الثانى ، ص ١٥ .

(٤٢) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٤٢ .

(٤٣) الهوامل والشوامل : ص ٨٤ .

ثانيا - ثقافة العصر (القرن الرابع الهجرى) :

" ولئن كان القرن الرابع الهجرى قد مآج بالفساد الأخلاقى ، والشقاق السياسى ، والاضطرابات المختلفة ، فلقد كان أزهى العصور ثقافيا وعلميا ، ولم يكن ذلك وليد العصر نفسه وعوامله فقط ، ولكنه كان وليد نهضة بدأت قبله أتت ثمارها كاملة فى هذا القرن ، فخركات الترجمة ، ودخول العناصر الأجنبية وثقافتها الى المعارف الإسلامية كل ذلك أدى الى قيام حركة فكرية خصبة أينعت ثمارها فى القرن الرابع الهجرى . ففى الأدب ومنذ حوالى عام ٢٠٠ هـ أخذت العقيدة على سبيل المثال تنحو منحى جديدا ، وكذلك كان الأمر فى النشر ، وقد تجلى اهتمام الأدباء فى وصف ما يحيط بهم فى دراستهم لأخلاق العامة ، وكذلك وصف حياة المدن التى اشتهر بها الجاحظ الذى بلغ درجة رفيعة فى الأدب (والماتوفى عام ٢٥٥ - ٨٦٩ م) ، (وقد صنف أبو خيان التوحيدى - الذى ربما كان أعظم كتاب النشر الغربى على الإطلاق - كتابا فى تقريب الجاحظ) (٤٤) .

وساعد التصوف الذى جاء حوالى أوائل القرن الثالث الهجرى تقريبا ، كنتيجة لاضمحلال الروح العربية فى نشر الأدب وجعله شعبيا ، وساعد كذلك على نشر الكتب بين الجماهير وصنغها بصيغتهم (٤٥) .

وقد أشار الأستاذ أحمد أمين الى أن سوء الحالة الاقتصادية فى القرن الرابع قد أدى الى ظهور أمرين متناقضين ، فمن جهة ظهر الغيارون الذين عاثوا فى الأرض فسادا كما أشرت ، ومن جهة ثانية انتشر التصوف ، وهذا

(٤٤) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ، ج ١ ص ٤٢ - ٤٢٤ .

(٤٥) آدم متز : المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .

الانتشار في رأى الأستاذ جاء جريا على القول (إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون وهو ان كان قد أشار الى أسباب أخرى في موضع آخر (٤٦) ، لكننى لا أظن أن التصوف الذى انتشر وازدهر نظريا وعمليا ، وظهرت في موضوعه ألبع الكتب في العصر وفي التراث الإسلامى ومنها ما هو مرجع أساسى لا يمكن اغفاله عند الحديث عن هذا الموضوع ككتاب (اللمع) للسراج الطوسى المتوفى ٣٧٨ هـ ، و (التعرف لمذهب أهل التصوف) لأبى محمد الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ ، و (قوت القلوب) لأبى طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ (وأيا كان الأمر فهذا موضوع ليس هنا مجال مناقشة) ، أقول لا أعتقد ان هذا التصوف قد جاء جريا على القول - (إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون) .

وقد شجع الخلفاء الطب والتنجيم ، ثم نفذ العلماء الى الفلسفة ، وكان هناك الفرس والهنود ، وقد ترجمت هذه العناصر أمهات الكتب من اليونانية الى السريانية ، ومن السريانية الى العربية (٤٣) فكان هناك ، ابن المقفع وحنين ابن اسحق (وهذه كلها كانت بدائية في العصر الأموى والعباسى الأول ثم نضجت في القرن الرابع) (٤٨) .

وكان وجود اتجاهات أخرى من ديانات ، كالمسيحية تحتج بالفلسفة قد أدى للالتجاء إليها للدفاع عن العقيدة ، حيث انتشر استخدام الفلسفة للدفاع عن وجهات النظر المختلفة ، كل يدافع عما يعتقد من فكر وعقيدة . مما أدى الى انتشار الفلسفة اليونانية ، كما أن الشيعة قد شجعوا الفلاسفة أكثر مما فعل أهل السنة ، فاحتضنوا الفارابى ، واخوان الصفا

(٤٦) أحمد أمين : طهر الإسلام ، ج ٢ ص ١٠ - ١١ .

(٤٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١١ .

وابن سينا(٤٩) ، وبالتالي (فاذا قلنا أن الفلسفة لم تزدهر في عصر ولم تستثمر في عصر كهذا العصر لم تكن بعيدين عن الصواب(٥٠) .

وكذلك أدى الانقسام في الدولة العباسية الى تعدد المراكز الثقافية ، وإلى التنافس بين الأمراء في اجتذاب الشعراء والأدباء والمفكرين ، حتى بنى بويه ، فبالرغم من أن معز الدولة قد احتاج إلى مترجم عندما قدم إلى بغداد ليترجم له كلام الوزير علي بن عيسى إلا أنهم شجعوا الأدباء وتنافسوا في ذلك(٥١) .

والعصر العباسي الثالث الذي يبدأ باستقرار الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ يعتبر من أزهى العصور الفكرية والعلمية ، فالعصر العباسي الأول كان عصر الاسلام الذهبي (من حيث منعة الدولة واتساع السلطان وفيه نقلت العلوم القديمة إلى العربية ، أما عصر الاسلام الذهبي للعلم خاصة فهو العصر الذي نحن بصددده ، أو المائة الثالثة للدولة العباسية ، لأنه فيه نضجت العلوم على اختلاف موضوعاتها ، وتم نموها ، وظهرت الكتب الوافية في أكثرها ، ولا سيما في اللغة وعلومها ، وفي التاريخ والجغرافية والأدب والفلسفة(٥٢) .

وقد دفع ذلك كثيرا من الكتاب إلى القول بأن الحالة السياسية المتدهورة لا يستتبعها بالضرورة تدهور أدبي وثقافي ، فلا تلازم في رأي هؤلاء بين الحالة السياسية والاجتماعية والحالة الفكرية ، ذهب إلى ذلك الأستاذ

(٤٩) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٥٠) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٥١) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ص ٣٤ .

(٥٢) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الأول ، الجزء الثاني ،

ص ٥٢٩ .

أحمد أمين اذ يقول (فنحن نستنتج من هذا أن العلم والسياسة لا يتمشيان جنباً الى جنب حتى اذا ارتقى هذا ارتقى ذاك ، بل قد يكون الأمر على العكس ، قد يكون الضعف السياسى متمشياً مع زهو العلم) (٥٣) وتبعه فى ذلك الدكتور أحمد الحوفى أيضاً وفسر ذلك بأن الحركة السياسية قد تأتى مفاجئة أو بعد فترة ، أما الحركات العلمية والأدبية فلا بد لها من تمهيد طويل وفترة زمنية تطول أو تقصر (٥٤) .

وفى هذا العصر توجهت العقول العربية لتهمضم المنقول من الثقافات الأخرى ، وبالإضافة لهذا فبعد ان كانت بغداد هى مركز الإشعاع ومن طلب الشهرة وذبوع الصيت كان عليه أن يقصدها ، جاءت الانقسامات ، فأصبح لكل قطر عاصمة تجتذب حولها الأدباء ، وتصبح مركزاً علمياً ، (فأمرء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد ، ويحلون عاصمتهم بالعلماء والأدباء ويفاخرون الأقطار الأخرى فى الثروة العلمية والأدبية) (٥٥) .

وأن كنا لا ننسى أن جميع الحركات الروحية كانت تتلاطم أمواجها فى بغداد (٥٦) وقد رغب الأمراء فى العلم كما بينت وتنافسوا فى ذلك ، وكان لهذا أبلغ الأثر فى احياء العلوم فقد (أخذ الناس يتسابقون فى خدمة العلم كما يتسابق ملوكهم فى نصرة العلماء) (٥٧) وإن كنت آخذ هذا القول بتحفظ كبير اذ حال العلماء أو كثير منهم اللهم الا المقربين الى الوجهاء من الأمراء والوزراء كآبى حالة سيئة لا تليق بكرامة آدمى ، كحال أبى حيان ، وأستاذه

(٥٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٢ ص ٢ - ٣ .

(٥٤) الدكتور أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدي ، الجزء الأول ، ص ١٦ .

(٥٥) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الأول ص ٩٤ - ٩٥ .

(٥٦) آدم متز : الحضارة الاسلامية ، القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ١١٥ .

(٥٧) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الأول ، الجزء الثانى ،

السجستاني وغيرهم ممن ذكر في كتبه (وكما سأعرض لذلك فيما بعد)
اذ كانت مكانة الأديب أو المفكر لا تقوم على علمه وانما على جأحه أو قربه
من أصحاب السلطان ورضاهم عنه ، وليس في هذا تكريم للعلم ولا للعلماء •

أما عن أثر بنى بويه في هذه النهضة فيتوقف في الأكثر على أخذهم
بناصر الأدباء والعلماء ، وكانوا شديدي الرغبة في ذلك (٥٨) ، وينطبق كلامي
السابق على هذا النص فأنهم حقيقي لا شك فيه ، ولكن السؤال لماذا كان
تقريب الأدباء والعلماء ؟ وما المقياس الذي استعمل في معرفة القيمة ؟ وما هو
أسلوب المعاملة السائد ، وأى شيء يحكمه ؟ فلا بد أن نؤكد أن الأديب
أو المفكر أو العالم ليس متاعا يشتري • أو يقتني ، وماذا يبقى لانسان اذا
فقد كرامته وحرية في التعبير ، فما بالناس لو كان كاتباً أو عالماً أو مفكراً
لا يملك قبل كل شيء الا ضميره • فهل تحقق للأديب أو المفكر وسط هذه
المناصرة أو الجذب ما يخل بينه وبين ضميره ؟ أو كانت الضغوط فوق طاقة
البشر ؟ ونعيد ما قاله التوحيدى عن جوعه حتى أكل من حشائش الأرض ،
ومن هنا وجب أن ننظر لهذا الشكل من التشجيع والرعاية بعين حذرة ،
وأيا كان الأمر فهذه قضية سوف أتناولها في كلامي عن التوحيدى وعلاقته
بعصره •

وأعود الى أوجه الثقافة في هذا العصر فأضيف ان المجالس الأدبية أيضاً
قد انتشرت وتعددت ، من مجالس وزراء الى مجالس علماء أو مناطق لغويين ،
وكل مجلس يحضره لقيف من الأدباء والشعراء والكتاب ، ويدور الحوار في
شتى الموضوعات ، كما صور لنا التوحيدى في كتاب الامتاع والمؤانسة
- ومثالب الوزيرين - والمقابسات •

(٥٨) جورجى زيدان : المرجع السابق ، ص ٥٣٤ •

ومن مجالس الأمراء :

مجلس عضد الدولة ،

ومجلس سيف الدولة بن حمدان :

ومن مجالس الوزراء : مجلس بن العميد أبي الفضل ،

ومجلس صاحب بن عباد وزير بني يويه بالرى (٥٩) .

هذا عدا مجالس العلماء أنفسهم وعلى رأسهم مجلس أبي سليمان المنطقي الذي تتلمذ على أبي زكريا يحيى بن عدى تلميذ الفارابي . ويذكر أبو حيان هذا في كتابه الامتاع والمؤانسة ، اذ سأل الوزير قائلا :

بلغنى أن أبا سليمان يزور فى الجمعة رسل سجستان لماما ، ويظل عندهم طاعما ناعما ويأنس بآنك معه فمن يحضر ذلك المكان ؟ فقلت : جماعة ، وآخر من كان فى هذا الأسبوع الماضى ابن جبلة الكاتب وابن برمويه ، وابن الناظر أبو منصور وأخوه وأبو سليمان وبندار المغنى وغزال الرافضى وعلم وزاء الستارة (٦٠) .

وقد كان لهذه المجالس أثر بالغ حتى أنه (اذا راجعنا الكتب المؤلفة التى كانت بنتيجة هذه المجالس لاستكثرناها) (٦١) .

وكذلك ساعد انتشار نسخ وجمع الكتب وحفظها فى أماكن خاصة على انتشار العلم والثقافة ، ويصف المقدسى خزانة كتب عضد الدولة فيقول : انها (حجرة على حدة عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد ،

(٥٩) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدي ، الجزء الاول ، ص ٢٦ - ٢٨ .

(٦٠) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين ، أحمد رين ، الجزء الاول ، ص ٤٤ .

(٦١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الثانى ، ص ١٨ .

ولم يبق كتاب صنف الى وقت عضد الدولة من أنواع العلوم الا وحصله فيها ، وهى أزج طويل فى صفة كبيرة ، فيه خزائن من كل وجه ، وقد ألصق الى جميع حيطان الأزج والخزائن بيوت طولها قامة فى عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق عليها أبواب تنحدر من فوق ، والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع بيوت وفهرستات فيها أسامى الكتب ، ولا يدخلها الا كل وجيه (٦٢) .

وليس هنا مجال تفصيل لكل ذلك ، ولكن نلاحظ من وصف المقدسى ضخامة المكتبة واحتواؤها على كل ما صنف حتى عصر عضد الدولة ثم مدى الاعتناء بها ، وكذلك الفهرسة العلمية الى حد كبير والتي أشار اليها المقدسى . وان كان يجب أن نقف عند قوله (ولا يدخلها الا كل وجيه) .

ومن جانب آخر يلاحظ انتشار الحركات الفلسفية ، وعلى الجملة (كانت الحركات الفلسفية فى العراق من أرقى الحركات الفلسفية فى المملكة الاسلامية) (٦٣) . وبذلك نجد ان هناك ثلاثة أسباب وراء النهضة العلمية فى هذا العصر (القرن الرابع الهجرى) **فأولها** : حركة الترجمة التى قدمت للعقلية العربية زادا كبيرا ، فكانت الخطوة الثانية هى اعمال الفكر فيها .

وثانيها : هو تعدد المراكز الثقافية فبدلا من أن كانت بغداد هى مركز الإشعاع والاستقطاب ، أصبح هناك أكثر من مركز ثقافى يتجه اليه العلماء ويقصدونه . فكان هذا التعدد من جهة ثانية دافعا للشراء الثقافى .

وثالثها : هو خطورة العمل السياسى ، وخصوصا فى أوقات الأزمات

(٦٢) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٣٠٥ .

(٦٣) احمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الاول ، ص ٢٣٣ .

والفساد السياسى والصراع على السلطة اذ أن هذه الأوضاع قد تؤدي بالمشترك فيها الى البطش به والتنكيل وانما تحسن السياسة بنشر العدل والعلمانية ، فان فسدت وساد الظلم فان من العلماء من يؤثر السيلامة فيركن الى حياه العلم وينشغل ببحثه بدلا من الاعيب السياسة غير المأمونة (٦٤) .

وأخيرا نستطيع القول مع كوبف Kopf (أن الأدب العربى فى العصور الوسطى له أن يفخر بكتابه من الطبقة الأولى الذين فرضت ذكراهم نفسها ، وظلت محفوظة عن طريق كثير من كتاب السير النباتية وإعمالهم ، أو على الأقل الرئيسى منها الذى وصل الينا) (٦٥) .

(٦٤) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، الجزء الأول ، ص ٩٤-٩٦ ، وراجع ابراهيم الكيلانى مقدمة : رسالة الصداقة والصديق ، لأبى حيان التوحيدى ، اذ يذكر المحقق نفس العوامل

الثلاثة ص ب - د .

Kopf.L. " The Zoological Chapter of the kitab al-Imtā' wal- (٦٥)
Mu'anasa of Abū Hayyan, al-Tauhidi (10 th century). "OSIRIS: Vol XII
.1956. P. 390

اسمه وكنيته :

هو علي بن محمد بن العباسي أبو حيان التوحيدى (٦٦) فكنيته أبو حيان ولقبه التوحيدى . وقد اختلف فى نسبة هذا اللقب ، فذهب البعض الى أن أباه كان يبيع نوعا من التمر يقال له التوحيد وعليه حمل شرح قول ديوان المتنبي فى احدى قصائده :

يترشفن من فمى رشفات هن فيه أحلى من التوحيد (٦٧)

وقد صرح التوحيدى بكنيته وبلقبه أيضا اذ جاء فى (مثالب الوزراء) (وقال لى يوما آخر ، أعنى ابن عباد - يا أبا حيان من كذاك أبا حيان ؟ قلت : أجل الناس فى زمانه ، وأكبرهم فى وقته . قال : من هو وملك ؟ قلت : أنت . قال : ومتى كان ذلك : قلت : حين قلت لى يا أبان حيان (٦٨) . وجاء فى (الامتاع والمؤانسة) :

(قال أبو حيان التوحيدى : نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين (٦٩) . ولكن هناك رأى آخر يرجع نسبة هذا اللقب الى التوحيد ، فقال العسقلاني (يحتمل أن تكون نسبة هذا اللقب الى التوحيد) (٧٠) .

(٦٦) ياقوت ، معجم الأديان ، ج ١٥ ص ٥٠ . والى ذلك ذهب الذهبى والسبكى وابن حجر العسقلاني ، ولكن معين الشيرازى سماه (أبو حيان أحمد بن العباسى الصوفى التوحيدى) بسبب مقال ج ٢ ، ١٢٤ طهران ، ٣١٣ هـ . شمسى نقلنا عن النسخة المخطوطة فى المتحف البريطانى القسم الشرقى رقم ٣٣٩٥ ورقم ٣٢ - ٣٣ نقلنا عن عبد الرازق محيى الدين ، ص ٧ .

(٦٧) محمد كرد على : امراء البيان ، ص ٤٤٩ .

(٦٨) مثالب الوزراء ، ص ٢٠٤ .

(٦٩) الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٨ .

(٧٠) العسقلاني : لسان الميزان ، ج ٦ ص ٣٦١ .

وقد رجع بعض الباحثين هذا الرأي (٧١) . ولكن رأيا آخر يرفض
اعتباره متكلميا (ولعل هذه التسمية انما جاءت من تسخير كل علم لبلوغ
التوحيد) (٧٢) .

ويصعب الحسم في هذا الخلاف برأى قاطع . ولكن أيا كانت نسبة
لقبه فالمؤكد هو تسخير التوحيدى كل علم لبلوغ التوحيد ، وإن لم يعد
التوحيدى نفسه متكلميا لعدائه الشديد للمتكلمين ، ولكن يمكن اعتباره
كذلك إذا أخذنا برأى فخر الدين الرازى فقط فى اعتبار الصوفية إحدى
الفرق الإسلامية ، فالتوحيدى متصوف بلغ شأوا بعيدا فى فهم أسرار
التصوف وروحه ، وليس أدل على ذلك من كتابه (الاشارات الالهية) وأن
كانت مسألة سلوكه الطريق بالمعنى المعروف لم يستمر منذ أن صحبهم إلى
آخر عمره حيث يبدو انه ترك الطريق وكان يعود اليه حتى غلبه الاتجاه
الروحي فى آخر حياته ، وتصدر مناجاته عن طبع لا عن صنعة . وقد قضى
فى الفترة المتأخرة من حياته فى يأس من الدنيا ، وأمل فى الله لم ينقطع .
أقول بذلك فقط يمكن اعتباره متكلميا ، اذ يقول الرازى (أعلم ان أكثر من
قضى فى الأمة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ ، لأن حاصل قول الصوفية
أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا
طريق حسن) (٧٣) .

(٧١) محمد كرد على : امراء البيان ص ٤٤٩ ، وكذلك حسن السندوبى اذ يقول (لعل
رأى ابن حجر هو الأرجح لان أبا حيان كان يرى أصول المعتزلة) ، أبو حيان التوحيدى ،
حياته وآثاره ومروياته ، ص ٨ - ٩ .
(٧٢) ايجسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧ .
(٧٣) فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ، ص ١١٥ .

مولده ووفاته :

اختلف الباحثون في مولد التوحيدى وسنة وفاته ، كما اختلفوا في الحكم على شخصيته وأخلاقه ، كما تجاهله معظم القدماء حتى استغرب ذلك ياقوت فقال (ولم أر أحدا من أهل العلم ذكره في كتاب ، ولا دمجته في ضمن خطاب ، وهذا من المعجب العجائب) (٧٤) .

وفي رسالة كتبها اليه القاضى أبو سهل على بن محمد (يعذله على صنيعه ، ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وتشنيعه) (٧٥) . وذلك تعقيبا على حرقه لكتبه ، جاء في رد التوحيدى (وكتب هذا الكتاب في شهر رمضان سنة أربعمائة) (٧٦) . وجاء في رده أيضا (وبعد فقهه أصبحت هامة اليوم أو غد ، فاني في عشر التسعين) (٧٧) ، كما أشار في المقابسات الى أنه في الخمسين وقد ألف الكتاب سنة ٣٦٠ هـ (٧٨) . وبالتالي يكون قد ولد جوالى ٣١٠ هـ ومات سنة ٤٠٠ هـ أو بعدها .

وكلن تاريخ مولده مع ذلك محل نقاش بين الباحثين ، فمنهم من لم يشأ أن يتحدث في ذلك لما يثيره الموضوع من حيرة ، فقال (لا تسألنى متى ولد ولا أين ولد ، فذلك رجل نشأ في بيئة خاملة لم تكن تطمح في مجد حتى تقيد تاريخ ميلاد) (٧٩) وقد اختلف في تاريخ وفاته اختلافا بعيدا ، فمن القول بوفاته سنة ٣٦٠ هـ وحتى ٤١٤ هـ . والسيوطى يذهب الى انه توفي

(٧٤) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ٦ .

(٧٥) ياقوت : المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٧٦) ياقوت : المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٧٧) ياقوت : المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٧٨) ابراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى ، دار المعارف ، ص ١٢ - ١٣ .

(٧٩) زكى مبارك : النثر الفنى في القرن الرابع الهجرى ، ج ١٢ ص ١٦١ .

٣٨٠ هـ والسبكي يقول : (وسمع منه سعد عبد الرحمن بن ممجه الأصبهاني بشيراز في سنة أربعمائة) (٨٠) . وقد أيد القول بوفاته سنة أربعمائة بعض الباحثين ، وذلك (كحد أدنى لحياته ، ولاستبعاد أن يعيش طويلا بعد هذا التاريخ لعجزه ومرضه ويأسه من الحياة) (٨١) . وآدم متز يؤكد ذلك اذ يقول (وقد بلغ أبو حيان التوحيدى . المتوفى عام ٤٠٠ هـ - سنة ١٠٠٩ م مرتبة الأستاذ) (٨٢) . وبعض الباحثين ذهب الى انه قد توفى في العام التالى من كتابته الرسالة الى القاضى بن سهل ، فأما مولده ففي ٣١١ (ومن هذا ندرك أن عشر التسعين تعنى بسهولة لديننا أنه ولد في سنة ٣١١ هـ وانه كان في التسعين ولم يتمها بعد رمضان ٤٠٠ هـ) (٨٣) واذ بقى له ليتيم التسعين من السنة الهجرية ثلاثة أشهر وأيام (وأحسب هنا أنه توفى في العام التالى سنة ٤٠١ هـ ، وكانت هذه السنة قابلة للتحريف عند النسخ سنة ٤١٤) (٨٤) . والسندوبى يقول بمولده في بغداد سنة ٣١٢ هـ ونشأته فيها ، أما وفاته فيرى انها كانت في سنة ٤٠٣ هـ (٨٥) ولكنه يؤكد ذلك بغير دليل مقبول ، ونجد أيضا من ذهب الى القول بوفاته سنة ٤١٤ هـ . فجاء في مقدمة الهوائى (فقد مات أبو حيان سنة ٤١٤ هـ عن ثيف وتسعين سنة كما ذكر القزوينى) (٨٦) . وقد رجح هذا باحثون آخرون (٨٧) .

(٨٠) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٢ .

(٨١) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، سيرته ، آثاره ، ص ١٢ .

(٨٢) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى ، ج ١ ص ٤٤٧ .

(٨٣) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى في كتاب المقابسات ، ص ٥٨ .

(٨٤) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٨٥) حسن السندوبى : أبو حيان التوحيدى ، آثاره ومروياته ضمن نشرة المقابسات

ص ٨ ، وأنظر أيضا ص ١٨ .

(٨٦) أحمد أمين : مقدمة الهوائى والشوائى ص ح .

(٨٧) زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ص ٥٥ - أحمد الحوفى ، أبو حيان التوحيدى

ج ١ ص ٢٥ ، ويقطع بذلك الكيلانى فيقول (ونعلم يقينا أنه مات سنة ٤١٤ هـ ويقدم ثلاث

سجج على ذلك) ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

ولا نعلم عن حياة التوحيدى شيئا حتى حوالى سنة ٣٥٠ هـ . وكذلك بعد فترة اختفائه أثر مقتل الوزير بن سعدان عام ٣٧٥ هـ وحتى عام ٣٩٢ هـ . كان التوحيدى من ندمائه ، وقد قضى هذه الفترة فى شيراز وظهر بعد ذلك ، وحتى عام ٤٠٠ هـ ثم تختفى أخباره مرة أخرى ولا نعلم عنه شيئا .

وفى مرحلة الاختفاء صاحب الفلاسفة والمتكلمين وألف العديد من المؤلفات ، وإن لم يصلنا منها إلا الأسماء حيث فقدت ، ومنها رسالة فى الكلام على الكلام - والزلفة (٨٨) .

وأيا كان الأمر فهذا الاختلاف غير مؤثر فى تناول أعمال التوحيدى بالدراسة ، فالأمر بالنسبة للباحث لن يختلف ، وبالتالي فلا يهمنى أن أقطع برأى فى هذا الموضوع . ولكن من الثابت تاريخيا انه كان لا يزال حيا حتى عام ٤٠٠ هـ ، وبالتالي أستطيع أن أجنب الآراء القائلة بوفاته قبل هذا التاريخ . ولم يؤثر السن ولا الآلام النفسية التى عاناها على قدرته الفعلية على المحاجة ، ولا على قدرته البنيانية . ورسالته التى كتبها للقاضى ابن سهل ، وتدليله العقلى على صواب موقفه فى اقامه على احراق كتبه (سواء وافقناه فى ذلك أو خالفناه) تدل دلالة قاطعة على احتفاظه بقدراته الى هذا الوقت . وإن كان ثم أثر قد ظهر ، فهو على اختيار الموقف نفسه ، وبالتالي فقد كان هناك تغير فى الاتجاه . الا انه يأتى فى سياق تطوره الفكرى ومنحاه الروحى طبيعا ، وربما لازما ، اذ قد تكون لحظة احراق كتبه لحظة عابرة من السخط أو اليأس ولكن حرص التوحيدى على تبرير الموقف عقليا ، ربما يشير الى اختيار واع لم يأت فى لحظة انفعال ، ولكنه جاء بعد تفكير ، ونتيجة لقرار مدروس .

ولقد دلل التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزيرين) على حرصه وتأكيده
لاتساع نطاق النقد المباح للشخصيات العامة ، ونفى أى اتهام أخلاقى
يمكن أن يوجه الى مثل هذا النقد ، وبرهن على ذلك باسم الدين والتاريخ
والمصلحة الاجتماعية ، فبرر بذلك ثلثه للوزراء ورجال السياسة والأدب .

وكذلك فعل فى تبرير حرقه لكتبه ، فاستخدم صنوفا من البراهين
والأدلة ليبرر مسلكه فجاءت رسالته ذات دلالة فكرية ، علاوة على ما فيها
من نفس تنبض بالمرارة والأسى ، ورقة الشعور والاحساس بالظلم ، ولكنها
مع ذلك تنبض بالحياة ، وان كانت ترى فى الحياة جانبها المأساوى ، وتجده
فى القدر حكمة يجب ادراكها ، وقسوة لا تفهم بغير معرفة تلك الحكمة ،
وأدلتها التى يقدمها ليبرر بها عمله تؤكد ما سبق .

نعم لقد كان التوحيدى حتى عام ٤٠٠ هـ حيا مستيقظ الفكر ،
جياشنا بالعواطف ، ولا بد والأمر كذلك أن يكون الله قد منحه جسدا قويا
يتحمل كل هذه القسوة من المجتمع وموازينه ، استغفر الله ، بل يتحمل
كل هذه الانفعالات نتيجة لحساسية تلك النفس الرقيقة ، فهذا رجل يحيا
بحق ونظراته النقدية ربما كانت سببا وراء نظراته التشاؤمية من الأحياء ،
وأحيانا من الحياة ، ولكنه فى الواقع كان مع الحياة فى حالة تفاعل مستمر ،
وهذه البصيرة النافذة فى معرفة آخوال البشر ، وخبايا النفس الانسانية ،
وموازين القيمة واضطراباتهما فى عصره ، كل ذلك يحتاج الى جسد قوى
ليتحمل تلك النوعية من النشاط العقلى والعاطفى ، هذا بالإضافة للفقر
ومن سوء حظه ان ولد فى غير عصره ، ومع ذلك كان خير شاهد على
عصره ، بل كان الضمير الانسانى الحى لهذا العصر فكريا ، وأدينا ،
اجتماعيا ، ولقد كان عصرا يستحق الادانة ، وقد أدانه التوحيدى فى
شجاعة ، وأصدر حكمه ، ولم يجانب العدل فى هذا الحكم بالرغم مما وقع
عليه من ظلم .

أصله :

هل التوحيدى عربى الأصل أم فارسى ؟

هذا سؤال مطروح فى الكلام عن أصل التوحيدى ٠٠٠ فهناك نقص فى المعلومات الخاصة بنسبة التوحيدى الكاملة وانما ذلك مرده الى اختيار التوحيدى السكوت عن ذكر أخباره وحياته الخاصة ، وممن ذهب الى انه فارس السندوبى فقال (اختلف المؤرخون فى أصله بين انه شيرازى أو نيسابورى أو واسطى ، ومهما يكن من خلاف فلا شك فى انه فارسى الأصل ، والا سكتوا عن التعريف بأصله) (٨٩) •

وهذا التأكيد القاطع لا دليل عليه فبالنسبة للمدن لا تعنى أنه عربى أو فارسى (٩٠) ، وهى طريقة القدمات فى النسب الى المدن ، وقد وصف بأنه ، الشيرازى والنيسابورى والواسطى والبغدادى ، ويمكن القول بأن أبا حيان عاش فى هذه المدن واكتسب النسبة اليها فى الكبر (٩١) •

فلا يمكن أن نجزم بفارسيته كما فعل السندوبى ، وعلى أى حال فهذا الموضوع ناقشه الباحثون ، ولكن لا يختلف على مصادر ثقافته ، وأظن ان الثقافة غير العربية التى حصلها انما كانت وليدة ظروف عصره الفكرية وليس لانتسابه الى عرق معين ، وهذا هو محور القضية ، فالعبرة بالعقلية التى مثلها التوحيدى ، ولا يخفى أثر الفكر الإسلامى من مصادره (القرآن والسنة) فى تكوين التوحيدى الفكرى ، وأزعم أيضا ان امتزاج الألوان

(٨٩) حسن السندوبى : أبو حيان التوحيدى • حياته وآثاره ورواياته ص ٨ •

(٩٠) عيد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ١٥ •

(٩١) عيد الأمير الأعمى : أبو حيان التوحيدى ص ٥٩ •

المختلفة من المعرفة ، والاتجاهات الفكرية كما تمثل في فكره انما كان يحكمه محور اسلامي واضح ، ولعل هذا ما حدا به الى الأخذ برأى جماعة السجستاني في الفصل بين الدين والفلسفة على خلاف ما فعل اخوان الصفا ، ذلك باعتبار الاختلاف في الطريق والاتفاق في الغاية ، فالفلسفة طريقها العقل ، والدين مصدره الوحي ، ومن نفس المنطلق يقبل الفكر الفلسفي بوصفه طريقا آخر للمعرفة وان جاء بعد الطريق الديني ، كما نفهم من نفس المنظور تصوفه الذي انتهى اليه ، وهو تصوف اسلامي في أسمي معانيه واضح الدلالة على أن المصدر الأساسي هو (القرآن - السنة) وهو تصوف عقلي أيضا مع كونه وجدانيا وذلك لانه (حتى في مناجياته « الصوفية » حين استبعد الفلسفة ، وكفر بها نراه يناجي بعقل المفكر والفيلسوف ، وان كان يحسب انه يناجي بقلب الصوفي ووجدانه فقط) (٩٢) . ويمكن أن نلخص الأدلة على عروبه ورفض القول باعتباره فارسيا في الآتي :

١ - عدم معرفة التوحيدى بالفارسية ، فقد جاء في المثالب عن علاقته بالصاحب (فاما حديثي معه فاني حين وصلت قال لي : أبو من ؟ قلت أبو حيان ، قال : بلغني انك تتأدب ؟ قلت : تأدب أهل الزمان ، قال : فقل لي أبو حيان ينصرف أو لا ؟ قلت ان قبله مولانا لا ينصرف ، فلما سمع هذا تنمر ، وكأنه لم يعجبه ، وأقبل على واحد الى جانبه فقال له بالفارسية سفها على ما فسر لي) (٩٣) . فجهله بالفارسية كما يفهم من النص السابق أجد الأدلة على عروبه .

٢ - اسمه ولقبه وكنيته ، اسم أبيه وجده يدل على عروبه (٩٤) .

(٩٢) خبسين مروه - تراثنا - كيف نعرفه ص ٢٠٦ .

(٩٣) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٧ .

(٩٤) عبد الرازق معي الدين : أبو حيان التوحيدى . ص ١٦٨ .

٤ - ان التوحيدى يتعصب للعرب ، ولم يكن السلطان فى زمنه ليعرب حتى يقال أنه قصد السعى للمكان عند أصحاب السلطة وفى (الامتاع والمؤانسة) يدافع عنهم ويزرى على الفرس ، وقد ذكر على لسان ابن المقفع (أصيل فى الفرس عريق فى العجم ، مفضل بين أهل الفضل) ، وقد قال أن العرب أعقل الأمم وذلك (لصحة النظرة واعتدال البنية وصواب الفكرة وذكاء الفهم) (٩٥) .

أساتذته

١ - أبو سليمان بن محمد بن ظاهر بن بهرام السجستاني : وقد وصفه التوحيدى فقال « أما شيخنا أبو سليمان فانه أدقهم نظرا ، وأقهرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنه ناشئة من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراءة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز (٩٦) ، وكذلك روى التوحيدى الكثير عن أبى سليمان فى المقابسات ، ويرجع بعض الباحثين أن التأثير الأكبر على مفكرنا فى المقابسات كان لأبى سليمان ، ولذلك نجد أن « التوحيدى مؤلف المقابسات ، وهو الذى عبر عما ورد فيها بما استطاع وعيه من تأسيس تلك الأفكار وتحليلها ، والوصول بها الى نتائجها . والتوحيدى أيضا كان محكوما بالحدود التى تحدت بها شخصيته الثقافية فى مدرسة السجستاني » (٩٧) .

وقد روى التوحيدى عن أبى سليمان الكثير فى المقابسات وفى الامتاع كذلك ، وكثيرا ما كان يعود اليه ليسأله فى مسألة ما تحتاج لتفسير ، وحضر مجلسه وروى عنه املاء أو رواية ، وناقشه واستفسر منه عن كثير من الموضوعات (٩٨) . وقد ذهب البعض الى أن التوحيدى ألف كتاب الامتاع لأستاذه السجستاني ، فذكر القفطى أن أبا سليمان كان أعور ، وكان به

(٩٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٣ .

(٩٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات . ص ٢٧٠ .

(٩٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٤١ ، وأيضا ص ١٤٦ .

وضح فكان لهذا يعتزل الناس ويلزم منزله ، وكان التوحيدى يحضر مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار فمن أجله صنف مفكرنا الامتاع تلبية لرغبته فى معرفة ما يحدث فى الدولة ، ولكن الكتاب فى الحقيقة ألف لأبى الوفاء المهندس ، والوزير الذى جرى حوار فى مجلسه هو ابن سعدان . ومع ذلك فالكتاب يوضح قوة العلاقة بين الرجل وأستاذه ، ومدى إعجابه به ، وتظهر عناية التوحيدى بأراء أستاذه وذكره بالحير والرغبة (لابقاء الذكر الحبيب لأستاذه السجستانى وأعضاء مدرسته الذين قطعوا الصلة بين الفلسفة والدين) (٩٩) . والتوحيدى فى النهاية يشب إلى مدرسة السجستانى (١٠٠) . ولهذه المدرسة آثارها البالغة عليه خصوصا فى الروح العامة ، وفى كتاباته الفلسفية المباشرة فى المقابسات ، وفى موقفه الذى يتصف بالتفتح والتنوع ، ولذلك قبل الفكر الفلسفى بوصفه طريقا آخر غير طريق الوحى ، إذ الفلسفة طريقها العقل ، والوحى طريق الدين ، وإن كان الوحى أسمى لكن الغاية واحدة ، فكل منهما مكمل للآخر ، فلا خلاف إذا بينهما فى الغاية « بل إن الفلسفة تؤيد نظرات الدين ، والدين يكمل ثمرات الفلسفة » (١٠١) . وقد نسبت المدرسة إلى السجستانى رغما إن فيها يحي بن عدى أستاذه ، إذ ذكر التوحيدى ما يفيد بأن أبا سليمان كان يقرأ على يحي بن عدى كتب اليونان ، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان (١٠٢) .

(٩٩) عبد الأمير الأصم - المرجع السابق ، ص ٧١ .

(١٠٠) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ص ٢٩٤ - ٢٩٨ .

(١٠١) ج . دى بور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ترجمة عبد الهادى أبو زيد ، ص ١٥٧ .

(١٠٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٨ .

وقد كانت (مجالس أبي سليمان ملتقى الناس من كل طائفة لا يسأل عن بلادهم ولا مللهم ، وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع الى أفلاطون هو أن في كل رأى نصيبا من الحق) (١٠٣) ، ويذكر دى بور أن نزعة الفارابي المنطقية قد استحالت الى فلسفة لفظية في مدرسة السجستاني ، وأنهم كانوا يتلاعبون بالألفاظ والمعاني . واعتبر الصوفية نهاية لمدرسة السجستاني ولاخوان الصفا ، وأنه بالرغم من بقاء النفس موضع البحث الأول الا انه هناك فرقا من حيث التناول اذ كان أصحاب المنطق ينظرون في جوهر النفس العقلي وكيفية العروج بها الى العقل الاسمي ، أما الآخرون فقد عالجوا عجائب أفعال النفس (١٠٤) .

ومع ذلك فلا ينكر دى بور أثر السجستاني وجماعته ، وأن لها شأنا كبيرا في تاريخ الثقافة العربية (١٠٥) .

كما يذهب البعض الى أن هذه المدرسة لم تدرس بعد الدراسة الكافية والبحث فيها من الناحية العلمية بكر ويستحق كل اهتمام (١٠٦) .

٢ - يحيى بن على :

وكان أستاذا للسجستاني كما كان أستاذا للتوحيدى ، وإن كانت استفادة التوحيدى منه أقل من استفادته من الثاني ، اذ لم يأخذ عليه الا علوم الأوائل (١٠٧) . ويحيى من تلاميذ الفارابي وهو نصراني يعقوبى قام

(١٠٣) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(١٠٤) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٠٥) دى بور - المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(١٠٦) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ . وانظر ص ٢٥٦ - ٢٦٢ .

(١٠٧) زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ص ٢٧ .

يترجمة كتب أرسطو (١٠٨) ، ونقل من السريانية وألف ونسخ أعمالا كثيرة ، اذ كان كثير الانتاج وكان رئيس المنطقة في زمانه ، وأخذ العلم عن بشر بن متى (١٠٩) ، واستحق اللقب بعد العالمين الكبيرين المنطقيين : الفارابي ، وبشر بن متى « اللذان تزعما علم المنطق آنذاك في بغداد » (١١٠) .

وله مؤلفات في الفلسفة والأخلاق بجانب علم المنطق ، ولكن للأسف فقدت كلها ، باستثناء كتابه « تهذيب الأخلاق » ومن المرجح ان كتابه هذا قد سبق كتاب مسكويه في الأخلاق بنحو نصف قرن (١١١) ، وعنده أن الانسان أميل بطبيعته الى الشر ، وأن التوجيه والتعليم جدير بالتأثير فيه ، اللهم الا هؤلاء الأشرار الذين تمادوا في الشر ، فقد وجب ردعهم بالعقاب ، والشر قد يصل بهم الى حد لا يرجى معه اصلاحهم (١١٢) . واهتم يحيى بعلم الكلام وخاض غمار المناقشات الكلامية فهو في ذلك عكس تلميذه التوحيدي الذي كان موقفه من علم الكلام والمتكلمين موقف النقد والرفض ، وليحيى مخطوطات في الفاتيكان وفي باريس ، وهي تؤلف مجموعتين احدهما تفسيرى والأخرى جدلى (١١٣) ، ومن المجموعة الثانية ما هو موجه الى فكرة الكسب الأشعري (١١٤) . ويدافع يحيى عن فكرة التثليث المسيحية ضد الكندي ، ويرى أن لا تعدد في التثليث ، لأن (الأب) علة (الابن) و (الروح) وهما ينبعان معا من الأب ولكنهما يؤلفان معه وحدة تامة (١١٥) .

(١٠٨) دى بور : المرجع السابق ، ص ١٥٥ . وانظر جورج قنواي ، المسيحية والحضارة العربية ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(١٠٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ص ٢٣١ .

(١١٠) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٧ .

(١١١) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٦٨ .

(١١٢) ماجد فخري : المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(١١٣) ماجد فخري : المرجع السابق ، ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(١١٤) ماجد فخري : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٦٧ - ٢٧٧ .

(١١٥) ماجد فخري : المرجع السابق ، انظر بالتفصيل ص ٢٧٥ .

وقد ذكر التوحيدى له كثيرا من الآراء ، ووصفه بقوله :
وأما يحيى بن عدى فإنه كان شيخا لىن العريكة فروقه مشوه الترجمة
ردىء العبارة ، لكنه كان متأنيا فى تخريج المختلفة (المسائل) وقد برع فى
مجلسه أكثر هذه الجماعة ، ولم يكن يلوذ بالالهيات ، كان ينبهر بها ويضل
فى بساطها ، ويستعجم عليه ما جل ، فضلا عما دق ، وكان مبارك
المجلس (١١٦) .

ويظهر من كلامه عنه فى الالهيات اختلافه معه ، وذلك لأن التوحيدى
كمسلم يأخذ بالتوحيد .

وقد ذكر التوحيدى فى المقابسات كثيرا من الأفكار التى نسبها
ليحيى (١١٧) . على أن يحيى كان ضعيف اللغة ، ركيك العبارة ، ولم يكن
يعتبر النحو والشعر واللغة علوما ودليله على ذلك فيما يزعم ان الاعرابى
الذى يقرض الشعر ، ويتكلم بالأدب ، وقد يروى عنه أدبه ، وهو مع ذلك
لم يفارق غنمه ولا بيتته فان سأله أعنده علم ؟ أجاب بالنفى (١١٨) . ونقد
يحيى المتكلمين أيضا وعجب للتسمية فقال (أما يتكلم الفقيه والنحوى
والطبيب والمنطقى) (١١٩) فعاب عليهم التسمية كأنهم وحده يتكلمون .

٣ - أبو سعيد السيرافى النحوى :

هو أبو سعيد السيرافى الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، عنه أخذ
التوحيدى النحو والكلام وغيرهما من أصناف العلوم والمعارف (١٢٠) . وقد

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٧ .

(١١٧) المقابسات : ص ٢٠٧ .

(١١٨) المقابسات : ص ٢٠٥ .

(١١٩) المقابسات : ص ٢٠٤ .

(١٢٠) ذكرى ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧ .

سجل التوحيدى المناظرة الكبرى بين السيرافى وبين متى بن يونس فى المنطق اليونانى عام ٣٣٠ هـ (١٢١) ، وذلك لأن متى يقول (لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حويناه من المنطق ، وملكناه من القيام به واستفدنا من واضعه على مراتبه وحدوده) (١٢٢) .

أما أبو سسييد فيرى أن (صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل) (١٢٣) .

وهذه المناظرة تظهر قدرة السيرافى فى النحو كما يظهر تمكن متى من المنطق أيضا ، ولكننا نجد السيرافى ملما بالعربية فاهما للنحو بارعا فى الاقتناع ، والرد على الحجة بالحجة ، وهو يضيق بكتب المنطق ، وقد أثنى عليه التوحيدى ، ووصفه بأنه شيخ الشيوخ وامام الأئمة ، معرفة بالنحو والفقه واللغة والشعر والعروض والقوافى ٠٠٠ الخ (١٢٤) .

وقد تعلق التوحيدى به وكان له وقيا كما لاحظ ابن سعدان (١٢٥) .
وقد تحدث التوحيدى عنه كثيرا وروى عنه ، ويذكر آراءه ومذهبه (١٢٦)

(١٢١) ذكر فى الامتاع : لما انعقد المجلس سنة سبعة وعشرين وثلاثمائة ج ١ ص ١٠٨ ، ولكنه عاد ليقول « قلت لعل بن عيسى كم كانت سن أبى سسييد فى ذلك الوقت ، قال : كان مولده سنة ثمانية ومائتين ، وكان له يوم المناظرة أربعون سنة فتكون بذلك قد جرت سنة ٣٢٠ هـ - ص ١٢٨ ، وهو ما ذهب إليه أحمد أمين ، طهر الإسلام ج ١ ص ٢٣٠ .

(١٢٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٠٨ .

(١٢٣) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٩ .

(١٢٤) حسن المستدوي : أبو حيان آثاره ومروياته . ضمن نشرة المقابسات ص ٥٨ .

(١٢٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٨٠ .

(١٢٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢١ . وانظر ج ٢ ص ٢ وص ١٩١ - ١٩٢ ،

وج ٣ ص ٨٣ .

وكان التوحيدى اذا ما سأل السجستاني عن مسألة لا يحب الارتجال فيها ، يستمعله ليسأل شيخه أبا سعيد لتمكنه ، ولأنه عالم العالم وشيخ الدنيا . والسجستاني يشجعه على ذلك ، ويحثه على أن يتكلف اليه فى تحصيـلـها عنده وهو يوافق التوحيدى الرأى فى السيرافى (١٢٧) .

وقد وجد عنده ما يتم علومه ، خاصة والمأمة بأصول النحو (والكلام والفقه والحديث كان متما لعلوم الأوائى وفلسفة اليونان) (١٢٨) . وتقشف السيرافى وتصوفه هو الذى حدا ببعض الباحثين الى القول بأن التوحيدى أخذ عنه أسرار التصوف فى سن مبكرة ، وكان على رأس هؤلاء المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون (١٢٩) . وقد توفي السيرافى عام ٣٦٨ هـ .

٤ - على بن عيسى الرمانى :

هو أبو الحسن على بن عيسى بن عبد الله الرمانى ، وهو عالم آخر موسوعى الثقافة ، ألم بالعديد من علوم عصره ، ونبغ فى النحو ، وكان متكلماً على طريقة المعتزلة . قال عنه التوحيدى (وأما على بن عيسى فعلى المرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وغيب به الا أنه لم يسلك طريق واضح المنطق ، بل أفرد صناعته ، وأظهر براعته ، وقد عمل على القرآن كتاباً نفيساً ، هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين) (١٣٠) .

وكان الرمانى يمزج كلامه بالمنطق ، وقد عابه الفارسى وأبو الحسن البديهى الشاعر ، لكن التوحيدى الذى كان يجل أستاذه دافع عنه ضمنه

(١٢٧) المنايسات : ص ١٢٩ .

(١٢٨) ذكرى إبراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٠ .

(١٢٩) ذكرى إبراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٣٠ .

(١٣٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٢٣ .

خصومه وشهد له بالمكانة والتمكن من علومه ، ونعلم منه أن الرمانى كان واسع المعرفة مشاركا فى جميع العلوم فى عصره ، وآية ذلك أيضا تصانيفه ، وإذا كان قد أخذ عليه الغموض فقد علل التوحيدى ذلك بأنه (لم يسلك طريق واضح المنطق) (١٣١) . فكأنه قصد أن ينفرد بطريقة خاصة ، وأظهر التوحيدى أن (العيب ليس فى الرمانى بل العيب فى البديوى لأنه لم يتفهم منهاج الرجل فى مزج المنطق بالنحو) (١٣٢) .

٥ - أبو حامد المروذى :

هو القاضى أبو حامد بن بشر البصرى المروذى . كان عالما بفنون العلوم الدينية والأدبية (١٣٣) . قال عنه أبو حيسان (كان بحرا يتدفق حفظا للسير وقياما بالأخبار واستنباطا للمعانى وثباتا على الجدل وصبرا فى الحسام) (١٣٤) .

ويرى التوحيدى أنه أنبل من رأى فى حياته (وهو امام الأئمة الفضلاء الذين يعتد بهم فى أمر الدين ويرجع اليهم فى أصول الشريعة وفروعها ، وكان فوق ذلك على جانب عظيم من سعة الاطلاع وغزارة العلم بفنون الآداب) (١٣٥) .

وقال عنه التوحيدى أنه (بشأن الشرعية أعلم ولأعاجيبها أحفظ وفيما أشكل فيها أفقه) (١٣٦) .

• (١٣١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٣٣ .

(١٣٢) عبد الواحد حسن الشيخ ، أبو حيسان التوحيدى ، ص ١٠٨ ، وانظر زكريا

ابراهيم ، أبو حيان التوحيدى ص ٢٢ - ٣٣ .

(١٣٣) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٩٠ - هامش .

(١٣٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٩٠ .

(١٣٥) حسن السندي : أبو حيان آثاره : ص ٩ ضمن نشرة المقاييسات .

(١٣٦) حسن السندي : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

وقد نسب التوحيدى اليه رواية السقيفة التى ربما بسببها اتهم بالزندقة ، ولكن البعض يرى أن التوحيدى ينسب اليه ما يريد أن يقوله (١٣٧) . وقد نسب اليه التوحيدى أيضا آراء فى التصوف ، ومعنى الزهد ، ومنها أن الزهد ليس هو ترك الدنيا ، لأن الانسان خلق فيها وعمرها وسكن فيها ، وانما الزهد فى رأيه هو القيام بالأمر والنهى قدر الطاقة . وقد مات المرووذى سنة ٣٦٣ هـ .

٦ - أبو الحسن العامرى :

هو أبو الحسن بن يوسف العامرى حضر مجلسه التوحيدى ودرس عليه ما علقه وسمعه (١٣٨) . وقد ألف كتابا فيما يروى التوحيدى عنوانه (انقاذ البشر من الجبر والقدر) ويرى التوحيدى أن الكتاب نفيس ولكن وان كانت طريقته قوية الا أنه لم ينتقد البشر من الجبر والقدر ، وذلك لأنهما (اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما) (١٣٩) .

ويصفه بأنه كان منقبضا وغلظ الطبع وفى خلقه جفاء حتى كان بذلك ينفر الناس منه ويفريهم بعرضه ، ولكنه اذا ما (طلب منه الفن الذى قد خص به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل) (١٤٠) .

ويعتبر العامرى من الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يعرفوا فى الغرب ولم يدرسوا دراسة وافية (١٤١) . وقد أشار اليه ابن سينا فى كتاب

(١٣٧) ذكرى ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(١٣٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢٣ .

(١٣٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(١٤٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٨٤ .

(١٤١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : لصير مرّدة ، حسن قبّيس .

وانظر ناجى العكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، وعبد الأمير الأعسم ، المرجع السابق ،

ص ٢٦٢ .

بـ (النجاة) وأن تحفظ حول معلوماته الفلسفية (١٤٢) .

وكان متأثراً بأفلاطون في كلامه عن النفس ، فذكر ان النفس بسيطة وجوهرها من جوهر الجسم ، وهى خالدة بينما الجسم فان ، ويرجع رأيه هذا الى أفلاطون (١٤٣) والنفس والجسم كلاهما يستحق الكرامة ، ولكن النفس أكثر لكونها أشرف فهي سماوية والجسم أرضى ، ولذة النفس انما تحصل فى المعرفة والتطلع الى الحكمة ، فهو اذن قد اضطلع بدور الأفلاطونى اللامع (١٤٤) ، وقد روى التوحيدى عنه كذلك فى المقابسات (١٤٥) .

أساتذة آخرون :

وتتلمذ التوحيدى على آخرين ، فكان أن استمع الى أبى عبد الله المرزبانى محمد بن عمران (١٤٦) . وان كنا لا نعرف شيئاً عن التوحيدى قبل عام ٣٥٠ هـ الا انه عندما قارب الثلاثين تتلمذ على (جعفر بن محمد بن نصير الحلدى أحد أعلام التصوف فى ذلك الوقت) (١٤٧) .

(١٤٢) هنرى كوربان : المرجع السابق ، ويقول هنرى كوربان (كان له مع ابن سينا رسائل عديدة متبادلة وهى التى تؤلف ، مع أجوبة ابن سينا كتاب (الأربعة عشر سؤالاً) ١٢ اتنا نجد ميلاد ابن سينا فى ٣٧٠ هـ . مع أن وفاة الصامري كانت فى ٣٨١ هـ أى أن عمر ابن سينا عند وفاته كان أحد عشر عاماً . ولا يمكن ذلك الا اذا كان هناك خطأ فى تاريخ الوفاة اذ أنه اتفق كثير من الباحثين على أن تاريخ ميلاد ابن سينا لم يكن قبل ٣٧٠ هـ ، كوربان ص ٢٥٥ . ومحمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٨٥ ، البارون كارادفو ، ابن سينا ترجمة عادل زعتر ص ٤٢٨ .

(١٤٣) تاجى التكريتى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ .
(١٤٤) هنرى كوربان : المرجع السابق ص ٢٥٣ . انظر تاجى التكريتى المرجع السابق ص ٢٩٣ - ٢٨٦ .

(١٤٥) انظر المقابسات : ص ١٧١ على سبيل المثال .

(١٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٤١ .

(١٤٧) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ص ٢٢ .

وتأثر التوحيدى بالصوفية أيضا وصحبهم فى أول عهده ، فنشأته على التصوف (تشبه أن تكون وراثه كنشأة الانسان على دين لا يستطيع فراقه) (١٤٨) •

واذا كان التوحيدى قد سمع من الكثيرين من أعلام عصره وتعلمه على الأفاضل منهم ، الا انه له فهمه الخاص فقد (صفا ذهنه وزاد تسامحه ، وأصبح يحكم عقله فيما يروى ويسمع ، لا يأخذ الأشياء على ظواهرها ، بل يواصل للدرس والنظر غير متحيز لفئة ولا متعصب لرأى) (١٤٩) •

(١٤٨) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٣ •
(١٤٩) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٤٤٩ •

صلته بوزراء عصره

كان من نكد الزمان على الأديب والعالم في هذا العصر أن يكون السبيل الى ضروريات الحياة هو الاتصال بالوجهاء • وأنكى من ذلك أنه يكون شفيعه عند وزراء عصره وأمراؤه ، وأصحاب النفوذ والسلطان (ما أوتي الأديب من لباقة وحسن مداخله أو ما اتفق له من شفاعاة وصلت بينه وبين ذوى السلطان) (١٥٠) أى بلغة العصر النفاق أو التملق أو الوساطة • وكان موقف التوحيدى مع وزراء عصره غريبا اذ كان يبذل ما وسعه من الجهد فى محاولة كسب ودهم وعطفهم حتى يسرف على نفسه أحيانا حتى التذلل • ولكنه مع ذلك كان سرعان ما يعود الى احساسه بالتعالى والتفوق ، ربما يرجع ذلك لشخصيته وان لم يكن حاله فى الفقر والعوز والحاجة بمستغرب فى ظل الظروف التى عاشها غيره من أهل العلم ، وهى ظروف قاسية عانوا فيها من الفقر والحرمان ، وعمل التوحيدى فى حرفة الوراقاة تلك التى سماها بحرفة الشؤم كما عمل بها كثيرون من زملائه ، وأولئك الذين لم يسعدهم الحظ ليكونوا أصحاب مناصب (١٥١) ، والطريق الآخر أن يلجأ الى التعليم ولكنه لا يعنى شيئا الا اذا كان تعليما لأبناء الوزراء والأمراء أما معاهد العلم العامة فانما هى لأبناء العامة ، فهى لا تدر دخلا كافيا لحياة كريمة ، وكان التعليم فيها (تعليما دينيا غالبا ، وذلك لا يعود برزق وفير) (١٥٢) •

(١٥٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، سيرته وآثاره ، ص ٢٥٩ •

(١٥١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ •

(١٥٢) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٦٠ •

وقد بلغ حال التوحيدى درجة من الحرمان والفقر تثير الأسى ، وهو يشكو حاله هذا شكوى مرة بالغة الأثر حتى يقول (وقد أذلنى السفر من بلد الى بلد ، وخذلنى الوقوف على باب باب ، ونكرنى العارف بى وتباعد عنى القريب منى) (١٥٣) . وعلاقة التوحيدى بوزراء عصره وشكواه تثير العديد من التساؤلات حول شخصيته ، وحقيقة ما يسجله عن أخلاق العصر ، فهل يميل ثلب الناس ؟ هل هو بطبيعته شخص منعزل حاقده جبل على حب الشكوى ؟ أو انه كان مظلوما فى هذا الموقف الذى اتخذه منه الوزراء وأصحاب المناصب وكثير من العلماء ؟ ونعرف أن التوحيدى قد ألف كتابا فى ثلب بعض وزراء عصره الذين تعامل معهم ولاقى منهم الاساءة والاهانة ، وذلك كتاب (مثالب الوزيرين) عرض فيه بأبى الفضل بن العميد وابنه والصاحب بن عباد . ولكن كيف كانت هذه الصلة وبم انتهت ؟ وعلى أى شىء تدل ؟ أقول لما يثس التوحيدى وأحس الملل من مهنة الوراقاة تلفت حوله ليبحث عن طريق آخر أقصر وليس فيه اضاعة للعمر والنظر ، وكان حظه سبيثا فى الوراقاة مع انه كان صحيح الخط جيد النسخ ، وكان على علم واسع فى هذا الميدان فكتب رسالة (فى علم الكتابة) وهى من (الآثار الفريدة فى اللغة العربية) (١٥٤) . وفيها أثبت التوحيدى (بحكم مهنته الوراقاة التى زاولها سعة اطلاعه ومعرفته بالخطوط وأنواعها وديقاتها) (١٥٥) .

ومع ذلك كله خانه حظه بينما كان جهلة الوراقين يكسبون مالا

(١٥٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢٧ .

(١٥٤) ابراهيم الكيلانى : ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى ، ص ٩ .

(١٥٥) المرجع السابق ص ٩ .

كثيراً (١٥٦) . وسمع عن مجلس الوزير المهلبى وغيره واحتفائهم بالأدباء والأدباء فتطلع لذلك وعزم النية (أن يلقي بالوراقة جانباً ، وأن يطلبه حظه ومجده فى دواوين الانشأ وبيوت الرئاسة ، ومجالس الوزراء) (١٥٧) ولم يكن التوحيدى فى سعيه هذا غريباً أو خارجاً عن المألوف فى عصره . حيث ساد هذا الطريق كوسيلة لكسب العيش والشهرة ، وكان الأدباء فى ذلك وحظوظهم اذ كانت المسألة تتوقف على تركيبة الوزير النفسية وقبوله ، فلم يكن المقياس دقيقاً ولم تكن الوسيلة كريمة ، اذ يذهب الأديب لعرض خدماته واطهار ولائه (فان لم يسمع بنفسه ظل هملاً غير مسئول عنه ، أو معنى به وأقام حياته على فقر وحرمان من مال أو جاه) (١٥٨) . وقد أسرف التوحيدى فى الاساءة لنفسه حقاً ، حيث ظن فيما يصرح هو نفسه به أن العلم وسيلة لطلب الدنيا ، ولذلك يقول عن كتبه (على انى جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولد الجاه عندهم فحرمت ذلك كله) (١٥٩) .

والتوحيد ينسب الى مدرسة السجستانى ، وكان (الشىء الغالب على أعضاء المدرسة قلة ذات اليد ، فالسجستانى لا يجد أجره مسكنه حتى يمدّه عضد الدولة البويهى بما يدفع له أجره السكن ، ويسد الرمق ، أما أبو حيان فكان يضطر أحياناً أن يأكل الحشيش فى الصحراء ، ويحى بن عدى كان ينسخ الورق بدراهم معدودات لكي يستمر فى طريق الحياة) (١٦٠) .

(١٥٦) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٦ .

(١٥٧) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١٥٨) عبد الرازق محى الدين : المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .

(١٥٩) ياقوت . معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ١٨ .

(١٦٠) ناجى التكريتى : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

١ - اتصاله بالوزير المهلبى :

يقال ان أول اتصاله بوزراء عصره كان اتصاله بالوزير المهلبى وزير معز الدولة (وكان المهلبى جامعا لأداب الرئاسة يعطف على الأدباء وأهمل العلم شديد التعصب على أعداء الشيعة بعيدا عن روح التسامح ، فلم يلق التوحيدى صدرا رحبا منه نظرا لموقف التوحيدى من الشيعة الرافضة) (١٦١) .

وقد قيل أن المهلبى نفاه من بغداد (وكان يتعيش فيها من العمل نساخا) (١٦٢) .

وقيل أن ذلك كان لسوء عقيدته (١٦٣) . ويظهر أيضا مما ذكره السبكي على لسان الذهبي نقلا عن ابن فارس فى كتابه المسمى « الفريدة والحريدة » من أن الوزير المهلبى طلبه لما وقف على سوء عقيدته ، فاستتر ومات فى الاستتار (١٦٤) .

وواضح ما فى هذه الرواية من اختلاق فالوزير المهلبى مات سنة ٣٥٢ هـ (١٦٥) وبذلك يكون المهلبى قد مات قبل اتصال مفكرنا بابن عباد حيث ان التوحيدى عاش فى بلاط الأخير من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ . بل ان هذه الصلة مشكوك فيها اذ لم يذكر التوحيدى المهلبى فى كتبه بما يوحى بأن هناك عداً بينهما ومعروف عن التوحيدى أنه لا يخفى

(١٦١) ابراهيم الكيلاني : مقدمة مثالب الوزراء ، ص ٥ .

(١٦٢) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٤٥٩ .

(١٦٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٣٥٥ .

(١٦٤) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٣ .

(١٦٥) مرجليوث : دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ص ٤٥٩ ، وانظر آدم منز ج ١ ص

شيئا (١٦٦) .

٢ - صلته بابن الفضل بن العميد :

هو أبو الفضل محمد بن أبي عبد الله الحسن الكاتب . كان وزيرا لركن الدولة البويهى ، وحارب وأبلى بلاء حسنا فى الحرب ، واشتهر بعلمه حتى سمي الجاحظ الثانى (١٦٧) . والعميد لقب والده الذى كان كاتباً مشهوراً فى خراسان ، كما كان له باع فى السياسة ، وقد تقلد ابن العميد الوزارة وهو دون الثلاثين ، وسمى بالأستاذ الرئيس لأنه جمع بين الإمارة والأدب ، كما لقب بلسان المشرق ، وقيل أنه فارسى ، ولكن البعض يرى انه ليس من المستبعد أن يكون عربياً قحاً ، أو هو على الأقل عربى الثقافة . واللسان (١٦٨) . وقد غلبت الحكمة على أدبه حتى جاء مخالفاً لمعاصريه اذ جاء ممزوجاً بعلوم عقلية (فيه شغوف نادر وطبيعة مواتية ، ونفس حساسية ، تزن كل شئ بميزان النقد) (١٦٩) .

وقد ذكر له الكثير من الملكات العلمية والحربية والأخلاقية (حتى قال (١٧٠) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ج ١ ص ١٨٧ .

عضد الدولة مراراً ان أبا الفضل بن العميد كان أستاذاً ، وكان لا يذكره فى حياته الا الأستاذ الرئيس) (١٧٠) .

وقد عرف عنه الكياسة والحكمة فى السياسة ولذلك منع فى مجلسه الخوض فى مسائل الخلاف الدينى لما يعرف عما يجره هذا فى دولة اختلفت مذاهب القوم فيها وثقافتهم ، وتباينت فيها الأهواء ، ولكن قيل أيضاً انه

(١٦٦) محمد عبد الغنى الشيخ ، أبو حيان التوحيدي ، ج ٢ ص ٦٥٥ .

(١٦٧) تقيستون : دائرة المعارف الإسلامية ، ج ١ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(١٦٨) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

(١٦٩) محمد كرد على : المرجع السابق ، ص ٥٠٤ .

لما كان متشبعا بالحكمة فقد اتهمه البعض في دينه (١٧١) ولكن التوحيدى مع ذلك ثلثه والى فيه (مثالب الوزيرين) .

٣ - صلته بابى الفتح بن العميد :

هو أبو الفتح على بن محمد بن أبو الفضل محمد بن أبى عبد الله الملقب بالعميد نسبة الى أبيه ، ولد عام ٣٢٧ هـ . وقد تولى الوزارة لركن الدولة عام ٣٦١ هـ . وظل فى الرى مدة حكمه حتى عام ٣٦٦ حيث قبض عليه ثم قتل (١٧٢) ، واتصل التوحيدى به وذهب اليه فى الرى لما ذاع صيته وربما كان أول لقاء بينهما فى بغداد حيث دخل بغداد وأكرمه الخليفة لقيامه ببعض الأعمال السياسية (١٧٣) .

وقد قصده التوحيدى أملا فيه بعد طول معاناة ، ومع ذلك لم يكن حظه معه بأحسن من حظه مع أبيه كثيرا ، فقد خاب ظنه فحرمه أبو الفتح مما كان يأمل فيه ، ولكنه لم يذمه كما ذم والده ، فترقق به ، وأشار الى مميزاته فقال (وأما أبو الفتح ذو الكفائتين فإنه كان شابا ذكيا ، متحركا حسن الشعر ، مليح الكفاية ، كثير المحاسن ، ولم يظهر منه كل ما كان فيه قوته لقصر أيامه واشتعال دولته وطفوئها بسرعة) (١٧٤) .

وغير ذلك مما أورده فى (مثالب الوزيرين) ، ولكنه عاب عليه بخله . وإن كان قد ورثه عن أبيه (١٧٥) . ووصفه بالبخل والرعونة وغرور الشباب . ذلك الغرور الذى جلب عليه عداوة الكثيرين وقد أثار الجند على الصاحب .

(١٧١) محمد كرد على : أمراء البيان ، ص ٥٠٥ .

(١٧٢) تسترئى : دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٢ ص ٣٥٥ . وانظر محمد عيد .

(١٧٣) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٦٦٨ .

(١٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٢٩٧ .

(١٧٥) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ج ٢ ص ٦٧٢ .

«ابن عباد رغما من أنه كان كاتباً لأبيه (أبو الفضل بن العميد) وكان من جراء ذلك أن سجن وعذب وظل يعذب حتى مات بعد أن سملوا عينيه ، وكان الصاحب كاتب مؤيد للدولة . ومات أبو الفتح عام ٣٦٦ هـ ، ولكن التوحيدى لم يذكر واقعة سمل عينيه ، وقطع أنفه وإن ذكر واقعة القبض فى حياد تام. (وإن دل هذا على شيء فأنما يدل على نزاهة أبى حيان وكرم أخلاقه ، وتمتعه بقسط وافر من الانسانية التى عزت فى عهده) (١٧٦) .

٤ - الصاحب بن عباد :

أبو القاسم اسماعيل بن عباد بن العباسى بن عباد بن أحمد بن إدريس الطالقانى . اختاره أبو الفضل بن العميد ليكون مربيا لمؤيد الدولة ابن ركن الدولة فأصبح وزيرا له ثم لأخيه فخر الدولة (١٧٧) . وقد لقب بالصاحب لأنه كان يصحب أبا الفضل بن العميد ، وقيل لأنه كان يصحب مؤيد الدولة الذى عينه كاتباً لشره (١٧٨) . وكان وزيرا بعد سقوط أبى الفتح بن العميد ثم أيد فخر الدولة بعد موت مؤيد الدولة فى منصبه ، وظل فى منصب الوزير الأكبر حتى موته فى عام ٣٨٥ هـ . وقد ابتلى التوحيدى بالصاحب حتى (ترك أثرا ملموسا شديدا على شخصيته ومؤلفاته) (١٧٩) .

ولكن الصاحب أيضا قد ابتلى بالتوحيدى ، فلقد قصده عام ٣٦٧ هـ تاركا بغداد متجها الى الرى طامعا فى أن يجد عنده ما لم يحظ به مع أبى الفضل وابنه ، ولكنه خاب أمله أيضا ، ويلخص التوحيدى هذه العلاقة فى قوله (ولكنى ابتليت به ، وكذلك هو ابتلى بى ، ورمانى عن قوسه

(١٧٦) معتمد عبد الفتى الشيخ : ج ٢ ص ٦٧٣ .

(١٧٧) أحمد أمين : ظفر الإسلام ، ج ١ ص ٢٤٧ .

(١٧٨) تستر تين : دائرة المعارف ج ١ ص ٣٣٤ .

(١٧٩) عيد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٠ .

معرقا ، فأفرغت ما كان عندي على رأسه مغيظا ، وحرمني فايزديته ،
وحقرني فاخرزيتيه ، وخصني بالخيبة التي نالت مني ، فخصصته بالغيبة
التي أحرقتني ، والباديء أظلم والمنصف أعذر (١٨٠) .

وقد قصد بابه كثير من الشعراء والأدباء حتى أنه يشبه بهارون
الرشيدي حيث جمع حوله أحسن اللسن (١٨١) . وقيل إن فهرس كتبه عشرة
مجلدات إذ كانت تحمل على أربعمائة جمل (١٨٢) .

ولكنه كان مولعا بالمديح كأهل عصره ، ولذلك وجدناه ينقم على المتنبي
لأنه لم يمدحه كما مدح عضد الدولة وابن العميد (وعمل الصاحب رسالته
في اظهار مساوى المتنبي) (١٨٣) ، فولعه بالمديح طأهر وأعجابه بنفسه
أظهر ، فلا عجب أن ينقم على التوحيدى الذى كان لا يخفى اعتداده بنفسه ،
كما كانت قدراته وتمكنه أظهر من أن يخفى ، وقد هجاه غير التوحيدى ،
فيبدو أنه يستحق الهجاء (١٨٤) . وله كتب كثيرة لم تنشر بعد (١٨٥) .

وعلى أى حال ، فقد خاب أمل التوحيدى فيه أيضا فثلبه وعابه أذنيا
ونفسيا وأخلاقيا ، فأظهر ولعه بالسجع وجهله ، كما أظهر بخله ، كما
وصف سلوكه المرضى وغروره وتهتكه ، وبالجملة فقد (طعن في خلقه
وأدبه وعلمه ، فهو جاهل وبخيل ، وغبى ورفيع وسخيف وسفاك للدماء ،
وبغدار وقليل الوفاء والذمة) (١٨٦) .

(١٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٥٩ .

(١٨١) آدم مبتز : المرجع السابق ، ج ١ ص ١٧٩ .

(١٨٢) آدم مبتز : المرجع السابق ، ص ١٨ .

(١٨٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ص ٢٥٤ .

(١٨٤) عبد الرازق محي الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(١٨٥) عبد الرازق محي الدين : المرجع السابق ، ص ٢٧٩ وانظر : أحمد محمد الحوفى ،

أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٥٦ .

(١٨٦) ابراهيم الكبلانى : مقدمة مثالب الوزيرين ، ص ط .

٥ - صلته بالوزين ابن سعدان :

هو الوزير عبد الله الحسن بن أحمد بن سعدان وزير صمام الدولة البويهى . كان له مجلس يضم لقيفا من العلماء والأدباء منهم ابن زرعة الفيلسوف ومسكويه وابن حجاج الشاعر الماجن ، وأبو الوفاء المهندس الذى عرف التوحيدى به وشفع له عنده ، وكان ابن سعدان يفخر بمجلسه وبمن يضمه من أدباء وفلاسفة وعلماء فليس لمجلسه نظير ولا حتى مجلس المهلبى ، ولا مجلس ابن العميد أو ابن عباد ، فيقول عن أصحابه (ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير ، وإن جميع ندماء المهلبى لا يفون بواحد منهم ، وإن جميع أصحاب ابن العميد يشتهون أقل من فيهم وإن ابن عباد ليس عنده إلا أصحاب الجدل) (١٨٧) .

وكان التوحيدى بعد أن ترك مجلس الصاحب سنة ٣٧٠ هـ عاد الى بغداد يعانى الحرمان وقسوة الأيام عليه ، ومر العيش ويشكو الوحدة وجفاء الناس له ، وكان التوحيدى صديقا لأبى الوفاء المهندس وهو محمد بن محمد بن يحيى بن اسماعيل بن العباسى البوزجاني من أكبر حاسبي العرب ، وساهم فى تقدم علم الحساب (١٨٨) . وكان أبو الوفاء من أصدقاء الوزير بن سعدان ، وممن يحضرون مجلسه ، فقدم اليه التوحيدى ، وكان أن لاقى التوحيدى فى أول أمره من ابن سعدان القبول (وتجربة التوحيدى مع ابن سعدان لا تمثل اتصالا بوزين يسوس ويحكم فقط . بل كذلك بمثقف واسع الاطلاع له مشاركة جيدة فى كثير من معارف عصره من أدب وفلسفة وطبيعة والهيئات وأخلاق) (١٨٩) فهو (بعد خيبة أمل مريرة عاد

(١٨٧) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ص ٢٥٦ .

(١٨٨) سوتر : دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ .

(١٨٩) محمود ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٣٩ .

الى بغداد مرة أخرى حيث وافته نوبة حظ (١٩٠). تمثلت في اتصاله بمجلس ابن سعدان الذي كانت صلته به في أول أمره (ندية مطمئنة) (١٩١) فغسغ له كتاب الجاحظ وألف له رسالة الصداقة والصديق فهو يقول في سبب تأليف هذه الرسالة (وأقول ان سبب انشاء هذه الرسالة في « الصداقة والصديق » انى ذكرت شيئاً منها لزيد بن رفاعه أبى الخير ، فنماه الى ابن سعدان الوزير عبد الله سنة احدى وثلاثمائة قبل تحمله أغنياء الدولة وتدبير أمر الوزارة . حين كانت الأشغال خفيفة ، والأحوال على أدلالها جارية ، فقال لى ابن سعدان : قد قال لى زيد عنك كذا وكذا ، قلت قد كان ذاك قال : فدون هذا الكلام وصله بصلاته مما يصح عندك لما تقدم (١٩٢) .

وقد كان من نتائج هذا التعارف أن ألف كتابه العظيم « الامتاع والمؤانسة » الذى قيل انه ألفه بناء على طلب أبى الوفاء المهندس ، ولكن سوء الحظ أبى الا أن يلاحقه ، فتغافل عنه ابن سعدان حتى ألح على أبى الوفاء ليتوسط له عند الوزير ويذكره بوعوده (١٩٣) وكان أبو الوفاء عندما وقف على حال التوحيدى قد رق له فجعله من المشرفين على أمر البيمارستان .

وقد استقبله ابن سعدان فى أول ليلة استقبالا حسنا واجلسه وبسط له وجهه (١٩٤) . وكان من نتائج هذا كتاب الامتاع والمؤانسة الذى جاء

(من حيث الشكل يشبه الى حد ما (ألف ليلة وليلة) وان لم يكن ثمة تشابه بين المادة في كل منهما ، فالخيال يعتبر خلاصة الكتاب الأخير ، ذلك الخيال الذى غاب تماما فى كتاب أبى حيان باستثناء بعض الاستطرادات الفكاهية والذى كرس كله لموضوعات جاءت لمتعة العقول الجادة والعالية التعليم ، وان كان المؤلف قد حاول أن يجعل عمله جذابا فى كل محتوياته وتقديمه لموضوعاته ، وهذا الغرض قد وجد التعبير عنه فى عنوان كتابه « الامتاع والمؤانسة » (١٩٥) .

الفصل الثاني

شخصيته وثقافته

- شخصية التوحيدى

- ثقافة التوحيدى

- من سمات الموضوع فى فكر التوحيدى :

تحديد معانى الألفاظ

شخصية التوحيدى

إذا كان التوحيدى قد لاقى الحظ السيء فى رزقه وسعيه نحو المكانة التى تناسب علمه وفكره ، فقد قابله نفس الحظ مع الناس ، حتى ليصح أن نقول أنه على أبسط الفروض قد قابله أيضا سوء الفهم من جانبهم ، فكان الحكم عليه بمثابة المزيد من هذا الحظ التعس . حقا ان هناك أسبابا كثيرة كما بينت ، يرجع اليها ما لاقاه التوحيدى . ولكن يظل سوء الفهم وسوء القصد أيضا من الآخرين ، عوامل أساسية فى هذه الاتهامات التى انهالت عليه . وما أكثرها !! وما أظلمها لرجل متدين ، يملك عليه الدين والتجربة الروحية فى أعماق معانيها حياته كلها . وقد اتهم بالوضع ، والزندقة والولع بثلب الناس ، ولم يسلم من اللوم والقبح فى كرامته والاتهام بالتفريط فيها عن تخاذل وضعف لما أبداه من الإلحاح فى السؤال والتذلل ، كما لم يسلم من اللوم على احراق كتبه ، مع أنه اختيار حر فيه كل ملامح اكتمال التجربة ، ومع انه بالمقارنة أو النظر فى حياة التوحيدى ، وموقف عصره منه ، لا يستدعى الغرابة ، وان استدعى الأسف والحزن ، على الغباء الانسانى الذى يدفع مثل هذا الرجل الى مثل هذا الاختيار !! وهل للتوحيدى غنى ذلك كله من ذنب ؟

احسب أن سوء القصد وهو من ظواهر الضعف الانسانى المعيب وراء هذا كله ، أو هو المسئول عن هذا كله قبل كل شيء ، ومسئولية التوحيدى لاحقة ، ربما !! ، واعلم أن الدفاع عن التوحيدى فيما يوجه إليه أمر فيه كثير من المخاطر ، فالباحث متهم بالتحيز لموضوع بحثه ، اذا حاول أن يدافع ، وقد يكون من الأسلم أن يتحفظ جانب الحياد أو الادانة

غريبا بدا وكأنه منصف • ولكن فى هذا الاختيار تظهر الصعوبة فى تناول الأشخاص أكثر من الموضوعات أو الفكرة ، اذ فى تناول فكر شخصية ما ، لا يمكن تجاهل الموقف من الشخصية والحكم عليها ، فالعلاقة بين فهم الشخصية ، وفهم المفكر أمر حيوى وضرورى ، هذا بالإضافة الى الموقف العام • وأول ما يرد من المحاذير هو تنبيه الباحث الى ضرورة الحيطة من اتخاذ موضوع بحثه صورة أبوية يدين لها بالولاء والطاعة ، ويضفى عليها مظاهر الأكبار والتنزيه عن العيوب والنقائص ، ولعل هذا تحذير فرويد (١) ؟ وهو رأى له وجهته ، ولكن لو أن الباحث وضع نصب عينيه هذه الفكرة حتى تستولى عليه فربما وصل الى العكس ، وفى كليهما ضياع للحقائق ، فيحول الانصاف أو المبالغة فى التقدير الى غبن للشخصية ، وقسوة بلا مبرر ، أو تصغير للقدر بلا برهان ثابت أو حجة موضوعية ، فى حالة التوجيه قد يبدو الدفاع عن ثلثه للناس تبريرا لسلوك لا أخلاقى ، والدفاع عن سلوكه فى السؤال والتذلل قد يبدو محاولة لتبرير سلوك مدان دينيا وإنسانيا ، كما يبدو الدفاع عن موقفه فى احراق كتبه محاولة لتبرير التهور والحق أو المرض النفسى • هكذا تبدو حدود الممكنات فى الاختيار •

ولكن ألا يمكن القول بأن الباحث اذا ما توغل فى دراسة الشخصية اقترب من فهم الموقف والاحاطة بملايساته ، وفى الحياة اليومية على كافة مستويات التعامل ، وكذلك فى العلاقات السياسية ، استغفر الله بل وفى الحوار العلمى وبين أكبر العقول الفلسفية هناك أحيانا شبح من سوء الفهم ، بل وعلى هذا الأساس بررت بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة كثيرا من المشكلات الفلسفية الكبرى • فغياب تحديد المعنى ووضوحه ، وأحيانا

(١) على أهم : صورة أدبية ، المقدمة ، ح ، د •

غياب ملاحظات المواقف المختلفة ينتج حكما خاطئا أو تقديرا معيبا . وغالبا ما تقسو على الآخرين كما يفعلون معنا لعدم ادراكنا ومعايشتنا لكل ظروفهم ، ومن هنا نغفر لأنفسنا كثيرا من النقائص . وربما كنا محقين ، ولكن ذلك كله يرجع لمعرفتنا بكل تفاصيل مواقفنا التي يجهلها الآخرون ، ولكننا لا نفعل نفس الشيء مع غيرنا ، ربما في نقائص أقل (٢) .

وقد تبدو شخصية التوحيد متناقضة ، وقد تبدو الاتهامات الموجهة اليه ذات دلالة على بعد نفس عميق ، وتبدو مواقفه مثيرة للتساؤل حول تكوينه النفسي . فمن احساسه بالوحدة ، وحديثه عن الاغتراب وفقدان الولد والصديق، والى علاقته بوزراء عصره، وثلبه لهم والكثير من رجال العصر، نعم كل ذلك ربما يشير الى شخصية يعتبرها البعض تعاني من بعض العيوب، بل والأمراض النفسية (ومن منا يدعى الصحة النفسية الكاملة) فينسب لها الشعور بعقدة النقص فيقول (وهذه عبارة أخرى يعبر فيها التوحيد عن (مركب النقص) الذي كان يخفى تحته عجزه واخفاقه . . معبرا عن تبرمه بالناس واحتقاره لهم (والله لربما صليت في الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معي ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نداف أو قصاب ، ومن اذا وقف بجائبي أسد رني بصنانه ، وأسكرني ببتنه) (٣) . فاتبع بذلك مدرسة الفرد أدلر (علم النفس الفردي) Individual Psychology . والذي

انشق عن فرويد . ولم يقنع بما للغريزة الجنسية من دور أساسي في تكوين الأمراض العصابية ، وأحال هذا الى تفسير آخر وهو (الشعور بالنقص) (٤)

(٢) هذه الفكرة مقبولة من : سوبنست موم - دروس من الحياة . ترجمة حسين القباني ، ص ٣٢ .

(٣) إبراهيم الكيلاني : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ١٠ .

(٤) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسي ، ترجمة محمد عثمان نيماني ، مقدمة

الترجمة ، ص ٣٣ .

Inferiority Feeling ولا يحمل هذا التعبير كما قد يتبادر الى الأذهان ما هو معيب في ذاته اذ الاحساس بالنقص هو في كياننا البشرى (*) ، وقد اعترف فرويد ببعض الأهمية لهذا الشعور فهو عنده (ليس عاملا سببيا نهائيا بل يجب اعتباره وتأويله كعارض ليس الا) (٦) .

ولكن باحثا آخر (٧) أراد أن يستفيد بمدرسة كارل يونج (علم النفس التحليلي Analytical psychology) اننى اهتم بالأنماط السيكولوجية Psychological Types وأهم هذه الأنماط المنبسط Extravert المنطوى Introvert (والمنبسط هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الخارج نحو الأشياء ، والمنطوى هو الشخص الذى تتجه طاقته الحيوية الى الداخل نحو الفرد ذاته) (٨) . فوضع التوحيدى تحت النمط المنطوى ، ثم راح يعدد سماته ، ويقارنها بالرجل ، وان وجد فيه أيضا بعض سمات الشخصية المنبسطة . وهذا قليل من كثير يمكن أن يتم باتخاذ المدارس المختلفة أو النظريات المختلفة فى الشخصية فهل نجد شخصية واحدة فى النهاية ؟ أو نجد شخصيات تتعدد بتعدد هذه النظريات نفسها ؟

ولا أحسب أن الاستعانة بعلم النفس فى فهم الشخصية موضوع الدراسة معيب فى ذاته ، ولكن الشئ الخطير حقا هو محاولة تطبيق النظرية تطبيقا شاملا بقصد امتلاك الشخصية وحدودها . وذلك لأن أيا من هذه النظريات لا تملك هذا الادعاء ربما ولا حتى بالنسبة للأحياء ، فكيف يمكن

(٥) الفريد أدلر : معنى الحياة ، ترجمة محمود هاشم الوردانى ، ص ٧٤ - ٨٩ .
(٦) جان لابلانز وج ب بونتاليس : معجم مصطلحات التحليل النفسى ، ترجمة د. مصطفى حجازى ، ص ٢٩١ ، وانظر ص ٣٦١ .
(٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٨١ .
(٨) سيجمند فرويد : معالم التحليل النفسى ، ترجمة عثمان نجاتي ، من مقدمة الترجمة العربية ، ص ٣٦ .

ذلك بالنسبة لمن رحل منذ مئات السنين ، ويشوب المعلومات عنه كثير من النقص والانتهاك . هذا فضلا عن ثراء الشخصية ، اذا ما كانت أدبية أو فلسفية لها عالمها الخاص وتأملاتها ، وملابساتها التي لا يمكن الادعاء بامتلاكها ، وبعد ذلك فآين دقة التطبيق ؟ ثم اليس الباحث يمكن اتهامه من نفس المنظور ؟ واذن فلا بد من الاعتراف أن النظرة النقدية فيها الكثير من الذاتية ، وتعتمد في كثير من مقوماتها الى الموقف الفكرى والنفسى للباحث أيضا ، ولكنها مع ذلك يجب ألا تكون ذاتية محضة بل ذاتية موضوعية . اذ لا يمكن اغفال الطابع الذاتى للحكم من منظور القيمة ، ولكن يجب أن تكون موضوعية ، أى مبررة عقليا وتستند فى تفسيرها الى وقائع ولا تقوم من فراغ .

وقد حاول البعض استخدام التحليل النفسى لفهم مذهب فلسفى كامل ، وهو مذهب باركلى حتى ليفسر فلسفته كلها على هذا الأساس . ذلك هو (جون آلتن ويزدم) وهو اتجاه ربما يثير مسائل متعلقة بمشكلة الحقيقة أكثر منها بأى شئ آخر ، فنحن باستخدام هذا المنهج نجد أنفسنا فى (ميدان الفلسفة أمام ظاهرات نفسية وليست عقلية خالصة بل من يدرى ماذا خبئه مستقبل هذه الدراسات . لعلنا نكتشف أن مذهب الفيلسوف يؤدى وظيفة نفسية خالصة تتلخص فى التنفيس عما يعتلج فى النفس من كراهية وعدوان) (٩) .

وقد يكون البحث فى طفولة الفيلسوف له أهمية فى فهم الشخصية وبالتالي فهم المذهب عنده ، ولكن هل يمكن أن يكون ذلك الى حد القول برد موقف باركلى كله الى هذا . فويزدم يرى أن المرحلة الشرجية عند باركلى لها دور كبير فى اختياره للأنا واحدة . فالبراز جيد وردى ، الأول يقابل

(تصور الأب الصالح والاله الصالح ، أما البراز الرديء فيقابله تصور الأب الطالح والاله الطالح) (١٠) . ولما كان باركلي أصيب بأسهال في طفولته فقد كره تصور المتصل ، واتجه نحو المفصل حتى انتهى بالقول بالآنا واحدية . ألا نلمح كثيرا من المبالغة في مثل هذا التحليل ؟ فلا يمكن الادعاء بالاحاطة بنفسية الفيلسوف لدرجة ان نملكه سيكولوجيا ، فمحاولة تعرية الفيلسوف أو الأديب ، لا أظن أن فرصة النجاح فيها ممكنة الا بقدر احساسنا بسوء فهم الآخرين لنا لو حاولوا ذلك . نحن نملك فكر المفكر ولنا أن نقول فيه وعنه ما نشاء من التحليل والنقد لأن طرح الفكرة هي للآخرين بالكلية .

أما البعد النفسى فله خصوصياته التى لا بد أن تستغلق علينا بل أن الموقف من المفكر حتى على مستوى المذهب لا بد أن يشوبه كثير من الاختلاف أيضا ، تبعا لاختلاف نظرة الباحث ومذهبه . فلو أخذنا نيتشه لوجدنا من الباحثين من اعتبره وجوديا ككير كجورد (١١) ومنهم من نفى ذلك تماما (١٢) ، وثالث ينطلق من منطلق أخلاقى فى دراسته للفلاسفة ذهب الى ان فكرة تركيبة سم وفلسفته انما يهتدى بها الحكماء المستبدون الذين ينقضون على القطيع حيث (يرون أنفسهم خلال مرآة مكبرة فتراهم يرفعون أنفسهم فوق هامات العالم كله) (١٣) . ومع ذلك فهناك مفكر شرقى وجد فى نيتشه نموذجا مختلفا . فجعل فيه بدلا من مجنون متصوفا ضل الطريق اذ فقد الهداية فهو لم يحقق المثل الاسلامى فى قول لا اله الا الله ، بل وقف عند حد (٧)

(١٠) مراد وهبه : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

Blackham M.J. Six Existentialist Thinkers P. 23

وانظر ايضا :

Wern.T.E. " Nietzsche, Friedrich Wilhelm." in Academic American Encyclopedia. Vol. 14. P. 185

(١٢) فؤاد زكريا : نيتشه ، ص ٤٣ - ٤٨ .

(١٣) هنرى توماس : اعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم ، ص ٣١٧ - ٣٢١ .

ولم يصل الى مقام (الا) فهو اذن حلاج بلا مشنقة . (قد كان سالكا ولكن ما من أحد أرى السالك الطريق ، فدب الحلال والاضطراب فى وسط وأردانه القلبية) (١٤) . وانما ضل الطريق بسبب تجاربه السابقة وتأثره بالسابقين عليه ، شوينهور ، وداروين . فالجانب الالهى فى الانسان قد تجلى عليه ولكن عاقته تجاربه السابقة .

وهكذا لو أخذنا عديدا من الباحثين الآخرين لوجهنا رؤية خاصة لكل منهم ، ولكن يبقى لنا مع ذلك أن نستعين بالمفاهيم العامة فى علم النفس فى لقاء الضوء على جوانب الشخصية . ومن هذا المنطلق أستطيع القول بأن التوجيهى كان يعانى من الاحساس بالخوف ، الذى نشأ نتيجة لفقدانه الأمان فى طفولته ، وهذا الخوف هو الذى شكل مواقفه التى بدت مفرطة فى التذلل ، وفى كل عبارة من هذه العبارات نشعر بخوف التوجيهى وقلقه . (أيها السيد أقصر تأملى ، أرع ذمام الملح بينى وبينك ، تذكر العهد فى شخصيتى - طالب نفسك بما يقطع حجتى ، دعنى من التعليل الذى لا فرد له ، والتسويق الذى لا آخر معه) (١٥) ، ومنه . (خلصنى أيها الرجل من التكلف ، أنقذنى من لبس الفقر ، أطلقنى من قيد الضر ، اشتزنى بالاحسان ، اعتبدنى بالشكر ، استعمل لسانى بفنون المدح ، آكفتنى مثونة الغداء والغشاء . الى متى الكسيرة اليابسة ، والبقيلة الذاتية ، والقميمص المرقع) (١٦) .

وهذه المعانى تترد كثيرا عند التوجيهى ، ويغلب عليه الخوف والقلق

(١٤) : معناه القبال : رسالة الخلود أو جاويدانه . ترجمة د . محمد السعيد جمال الدين

ج ٢٦٣ .

(١٥) : الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢٨ .

(١٦) : الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

على نفسه ، فإذا لاحظنا مع حالته هذه ، قلقه لفقد الصديق والولد النجيب
تبين لنا عمق هذا الشعور عنده ، يقول ما نصه (لأننى فقدت كل مؤنس
وصاحب مرفق ومشفق) (١٧) .

فالإحساس بالخوف ، من جهة ، ومن جهة ثانية كان التوحيدى
يعانى على ما يبدو من مزاج دورى ، ونلاحظ هذا فى كتاب (الامتاع
والمؤانسة) . وفى كثير من حالات الوصف عنده أو الكلام عن الأشخاص
وشكوى الزمان .

لقد عانى التوحيدى كثيرا من ألوان الألم والحرمان النفسى والجسدى .
خالفقر والبؤس حتى الجوع والإحساس بالنكد حتى الشعور بالاغتراب
(وقضية الاغتراب عند التوحيدى لها مكان آخر) . وقد ظل ثائرا وان بدا
أحيانا فى ثوب الخانع المتذلل ، ولكنه فجأة ينفض عنه هذا الغبار ليأخذ
موقفا آخر ثورة - غيظ - ينفس عنه بعبارات قاسية وجارحة تدمى من
يقصده ، أو ثورة على نفسه والدنيا تأخذ مناجاة صوفية ، وأدعية حارة ،
وتوبة خاصة .

ولكن كيف نفهم شخصيته من خلال فكره ؟ وكيف يلقي فكره الضوء
على شخصيته ؟ لقد مر التوحيدى بثلاث مراحل فكرية :

المرحلة الأولى : وكان يقلب فيها التساؤل أو طرح السؤال :

فهو من هذه الزاوية يمكن أن نطلق عليه ما يقال عن سقراط من أنه
(الرجل الذى جرؤ على السؤال) كما وصفته كوراميسن (١٨) .

وإذا نظرنا فى تواريخ مؤلفاته كما أورده الدكتور الأعسم فهو كالإتنى :

(١٧) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ .

(١٨) كوراميسن - سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال ، ترجمة محمود محمود .

(قبل - ٣٥٠ كتاب الرد على ابن جنى فى شعر المتنبي بين ٣٥٠ -
- ٣٦٥ - كتاب البصائر والذخائر (ثم نقحه سنة ٣٧٥ بعد ٣٥٢ -
- كتاب الحج العقلى (حج أبو حيان ماشيا سنة ٣٥٢) بين ٣٦٣ -
٣٧٠ كتاب الهوامل والشوامل (بالمشاركة مع مسكويه فى الرى)
حوالى ٣٦٨ - تقرىظ الجاحظ بعد ٣٧٠ - كتاب ذم الوزيرين (ثم
نقحه سنة ٣٨٧) ، ٣٧١ - كتاب الصداقة والصديق (ثم كتب مقدمته
وخاتمته فى سنة ٤٠٠ حوالى ٣٧٢ - رسالة فى علم الكتابة •

بين ٣٧٣ - ٣٧٥ كتاب الامتاع والمؤانسة •

وأما مؤلفاته التى تعرف تواريخها فى الطور الثانى ، فهى :

بين ٣٧٥ - ٣٨٠ - رسالة فى أخبار الصوفية •

- رسالة فى العلوم •

- الزلفة •

حوالى ٣٨٠ - كتاب المحاضرات والمناظرات (بدأه ولعله أنهاه فى

سنة ٣٩٠) •

بين ٣٨٠ - ٣٨٥ - رسالة الحنين الى الأوطان •

فى ٣٨٦ - كتاب المقابسات (بدأه سنة ٣٦٠ ، وانتهى منه حوالى

سنة ٣٩٠ •

بعد ٣٩٠ - رسالة الحياة •

حوالى ٤٠٠ - كتاب الاشارات الالهية •

فى رمضان ٤٠٠ - رسالة الى القاضى أبى سهل • (بعد احراقه

كتبه) (١٩) •

ونلاحظ انه فى المرحلة المبكرة ألف الحج العقل ، وكتاب الهوامل والشوامل ، وهو الذى لعب فيه دور المتسائل أو صاحب السؤال ومثير الاستفهام ، وذلك فى موضوعات كثيرة عن الانسان ، وحكمة الوجود ، والأخلاق ، والصداقة ، والنفس ، والجبر والاختيار ٠٠٠ الخ ، مما ورد فى الهوامل . ثم المرحلة الثانية : ونجد فيها الامتاع والمؤانسة وغيرها ، وفيها كان التوحيدى فيما أزعج فى حالة من التدين أو الالتزام الايماني الهادى ، الى جد كبير على عكس تساؤلاته الملحة فى الهوامل . وفى المرحلتين كان التصوف طريقا مفهوما ومعروفا بالنسبة له ، بل كان محببا وانما تقصر عنه الهمة التى انشغلت بطلب الدنيا ، والبحث عن الذكر فيها ، ولكنه فى هذه المرحلة الثانية لا هو بقلق المتسائل فى الهوامل ، ولا هو بحرارة وعواطف الصوفى فى (الاشارات الالهية) .

اما المرحلة الثالثة فهى مرحلة (الاشارات الالهية) وفيها يظهر كل ما جاش بصدره من تجربة الحياة ، وقد صورها فى توبة خالصة لبست ثوب المناجاة الصوفية ، فهنا يعود التوحيدى من رحلته ليركن الى جوار الله عن طريق الصوفية مختارا الأدب الصوفى غالبا لبث هذه التجوى ، وللتعبير عن هذه العواطف ، ولكنه سرعان ما يضيق بكل ما هو واسطة حتى اللغة ، ويضيق بالناس وان كانت الاشارات وصلة أخرى لمحاولة ايجاد صياغة للعلاقة ، ولكنه يحرق كتبه ساخطا مختارا ، ولعله ركن الى الصمت . وفى الصمت أحيانا أبلغ تعبير !!! لا نعرف كم دام صمته هذا ؟ ولكن ما يروى عنه فيه على الأقل من الدلالة على ما انتهى اليه من تسليم هادى ، وركون مطمئن ، وحب خالص ، واثتناس لا حد له بالله . فأخيرا وقد يشس من كل لذة جزئية ، ركن للمطلق واستراح اليه . وقد روى العسقلانى ما نصه (وقال أبو سعد المطور : سمعت فارس بن بكران الشيرازى يقول ، وكان

من أصحاب أبي حيان التوحيدى قال : لما احتضر أبو حيان كان بين يديه جماعة فقالوا اذكروا الله فان هذا مقام خوف ، وكل يسعى لهذه الساعة وجعلوا يذكرونه ويعطونه فرفع رأسه اليهم وقال : كائن أقدم على جنسى أو شرطى انما أقدم على رب غفور ، وقضى (٢٠) .

وهذا نتيجة لازمة عن تعبيرات الاشارات ومنها (اللهم : انا نهب بريح ربوبيتك ، ونزكو بعز سطوتك ، ونقول باذنك ، ونسكت للعجز عن وصفك ، ونفكر متحيرين فى عظمتك ، ونفتخر منتسبين الى عبدديتك ، ونذل بذكرك ، ونذل لأمرك ، ونحن فى كل حال الى وجهك ونغار عليك ، ونرى أن لا تصل اليك الا بأن نتقصى من كل ما هو سواك شوقا الى السكنى فى ذراك ، ونزاعا الى أن نراك) (٢١) .

وأيضا (الهنا : جهلوك فخالفوك ، ونكروك فجددوك ، ولو فطنوا لما فاتهم منك لأحبوك ، ولو أحبوك لعبدوك ، ولو عبدوك لعرفوك ، ولو عرفوك لكنت لهم فوق الأم الرءوم ، الأب الرحيم يا ذا الجلال والاکرام) (٢٢) .

وشكوى التوحيدى التى لازمتها طوال حياته ومنذ البداية تظهر معه فى الهوامل الذى يعتبره الأستاذ أحمد أمين أول مؤلفاته ، اذ يقول (ويظهر اننا اذا أردنا أن نؤرخ كتب أبي حيان المتداولة بيننا وجدنا أولها الهوامل) ويشير مسكويه الى شكوى التوحيدى فيقول (قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، واستبطلت بها

(٢٠) ابن حجر العسقلانى - لسان الميزان ج ٦ ص ٣٧٠ .

(٢١) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٢٢) الاشارات الالهية ، ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

الاخوان فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض الهيم (٢٣) .

وهذا يعنى ان الحرمان لازم التوحيدى ، وأن هذه الحياة العائرة وسوء الحظ ، وخشونة وقسوة البشر معه لم تفارقه أبدا . ولى أن أعجب وسط هذه القسوة ، ووسط هذا العذاب ، والشعور بالامتهان ، وتكالب الظروف ، كيف صمد التوحيدى ، بل كيف استطاع أن يحتفظ بكل هذا الصفاء الذهني ، وهذه المعرفة الواسعة ، وهذا التحصيل الذكي ، وأقصد به التحصيل الذى ليس هو مجرد حفظ ، بل هو تحصيل تفاعل ، لأنه ينتج فكرا جديدا ناضجا ، ويثير اشكالات فلسفية متعددة ، كيف استطاع بحق أن يتحمل كل هذا الظلم والهوان ؟

وما كان الرد على شكواه دائما الا الحية ، وهذا مسكويه يخاطبه قائلا (فأنظر الى كثرة الباكين حولك وتأس ، أو الى الصابرين معك وتسلى فلعمر آبيك انما تشكو الى شاك وتبكي على باك ، ففى كل حلق شجى ، وفى كل عين قذى ، وكل أحد يلتبس من أخيه ما لا يجده أبدا عنه ، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا : صديقك آخر هو أنت الا إنه غيرك بالشخص) (٢٤) .

ومما تلفت النظر ويستأهل المناقشة موقف التوحيدى من الناس ، فالتوحيدى مع انه يرى الشر طبعيا فى البشر فيذكر على لسان فتى من خراسان قوله (الاحسان من الانسان ذلة والرحمة من القادر أعجوبة ، والظلم من المذل مألوف) (٢٥) .

(٢٣) أحمد أمين - مقدمة الهوامل والشوامل ، ص ٥

(٢٤) الهوامل والشوامل ، ص ١ ، ٢ .

(٢٥) مثالب الوزيرين ، ص ٣٤٩ .

وهو يقول صراحة ان (الشر طباع ، والخير تكلف ، العينة أغلب) .
ومع انه ساء ظنه الى هذه الدرجة بالناس فقد ظل يأمل فيهم وفي الزمان
حتى لحظات اليأس ، وفيها يتكشف له عبث الرغبة في الجزئيات ، وسخافة
التكالب على الدنيا ، وفجاجة التمسك بمظاهرها . فجاء موقفه وكأنه حكم
بلا جدوى ما كتب وسطر ، أو كأنه يحكم بلا جدوى حياته ، أو لعله أراد
أن يحكم بعدم استحقاق الناس لما عاشه . أقول ان ما يلفت النظر ان
التوحيدي ظل يشكو الى الناس حاله ، الزمان ، وان بدأ للعيان ان الشكوى
هي شكوى مادية فقط ، وأخشى بذلك أن نكون قد بسطنا الأمور جدا ،
فالأغلب ان الشكوى المادية هي السطح الخارجي ، وما غربة التوحيدي
عن فقر وحرمان مادي ، وكأننا لو عوضناه لتغير كلية ، ولكني أرى أن غربة
التوحيدي أعمق بل لعله لو وجد ما طلب ما سكن وارتاح ، بل كانت تخف
نبرة الحزن فترات ، ولكن هذه الزفريات كانت لا بد أن تجد لها منفذا .
حقيقى أن التوحيدي يبدو وباعترافه يطلب الذكر بين الناس ، ولكنني أزعم
أنه حتى لو تحقق له ذلك ما كان سيجد الهدوء بل لظل في غربته وألمه ،
يشكو عزلته وفقدانه التواصل مع الآخرين . فغربته وجودية ، انها تفاعل
مع الحياة وموقف منها . أعود فأقول : ان التوحيدي لم يكف عن الشكوى
لانه لم يكف عن الأمل في التواصل ، وربما استطاع علم النفس الوجودي
أن يفسر لنا موقف التوحيدي على أنه موقف من الحياة ، ورسالة موجهة
الينا ، هذه الرسالة (وجود انساني) (٢٦) ، لقد كان التوحيدي يشكو
وهو يأمل في التواصل وفي محاولة للامتلاك . ونجد مسكويه يدرك بحق
عزلة الانسان الحقيقية وأنه جزيرة يتألم وحده ، ويرى ان لكل مشاكله

(٢٦) فخرى الدباغ - علم النفس الوجودي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد العشرون ،

أكتوبر ١٩٦٦ .

وهومومه ، ودموعه أيضا (انما تشكو الى شاك ، وتبكي على باك) (٢٧) .
ولذلك نرى مسكويه يدعو الى سلوك قد يكون موفقا في الحياة في تحقيق
النجاح في الحياة العملية مع الناس ، ولكن بأسلوب سطحي لأنه قائم على
المغالطة مع النفس أو أنه بتعبير أدق أسلوب (الأندال) على حد تعبير (سارتر)
بينما أسلوب التوحيدى هو أسلوب (الغشاشين) .

فمسكويه يقول (وبعد ، فانى أرى لك اذا أحببت معايشة الناس
ومخالطتهم وآثرت لذة العمر وطيب الحياة ، أن تسامح أخاك ، وتغالط فيه
نفسك ، حتى تقضى له عن كل حق لك ، وترى عليك ما لا يراه لنفسه) (٢٨) .
ويقول (ولا تعود عشيرك وجليسك شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك ولا تكثر
عليه من العتب فيألفه ثم لا يقبله . هذا ان لم يكن عنده لك أكثر مما عندك
له ، ولم تهجم منه على صدر محتش وغرا ، وقلب ممتلئ رضا ، فانك حينئذ
تهيج بلابله ، وتثير ضغائنه وتذكره ما تناساه كرما أو تكرما . وطواه
حاما أو تحلما ، وهذا ان أنصفك فلم يتسرع اليك ، وصدقك فلم يتكذب
عليك ، ومن عرف طبع الزمان وأهله ، وشيعة الدهر وبنيه لم يطمع في
المحال ، ولم يتعرض للمتنع ، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر ، ولم يطلب
النعيم في دار المحنة) (٢٩) .

ولا أنكر طبعا مدى واقعية مسكويه هنا فهو يدرك سلوكيات البشر،
وديناميات التفاعل الانساني ، ولكن التوحيدى يدرك ذلك أيضا وهو نافذ
البصيرة في الناس فيصنف أخلاقهم ، ويدلل على الباطن من السلوك الظاهر
بلمحة أو ايماءة . . . الخ . ولكن مسكويه بعد أن أدرك قانون التعامل
البشرى وضع يده على الحل الأمثل في السلوك العملى ، أما التوحيدى
حتى بعد أن عرف هذا جيدا بل ربما أفضل لأنه - وكما رأى الأستاذ أحمد

(٢٧) الهوامل والشوامل ، ص ١ .

(٢٨) الهوامل والشوامل ، ص ٢ .

(٢٩) الهوامل والشوامل : ص ٣ .

أمين بحق (واسع الأفق متعدد النواحي ، وهو فى ذلك أيضا يفضل مسكويه
اذ كان فيلسوفا مع الفلاسفة. ومتكلما مع المتكلمين ، ولغويا مع اللغويين
ومتصوفا مع المتصوفين ونحو ذلك) (٣٠) (وكان مسكويه أضيق منه
أفقا) (٣١) *

أقول ان مسكويه حل الاشكال كأى رجل خبير بالحياة ، ولكن تغلبه
روح التجارة ، ألم يكن حسب تعبير أيامنا هذه وزيرا للمالية ، ومديرا لمكتبة
عضد الدولة (٣٢) واذن فقد أخذ ما يلائمه ، أما التوحيدى الفيلسوف فقد
رأى الأشكال ، وكشف تعقيداته ، وتعذب فى محاولة الفهم ، وراح يعيش
المشكل ولا يبحث عن مجرد تكيف مع الواقع ، وليس كل تكيف مع الواقع
هو فى حقيقته نجاحا أو حتى حالة سوية . لقد كان تفاعل التوحيدى مع
الحياة فريدا مؤكداً بذلك الطابع الذاتى لهذه التجربة الحية ، وقد وجد غايته
فى المناجاة الصوفية وكأنه (لبويتيوس) فى (عزاء الفلسفة) عندما حكم
عليه بالاعدام فتصور الفلسفة التى نشأ فى بيتها وتعلم على يديها . وقد
جاءته تخفف عليه ما هو فيه وتقاسمه آلامه وهو الذى تحمل من أجلها كثيرا
من الآلام (٣٣) ، أقول كأن التوحيدى وجد عزاءه فى الصوفية ، وفى أعذب
صور المناجاة ، انه الانسان بضعفه وآماله ، ومخاوفه ، وجبه وشوقه ،
أمام الله ، الله فى هذا التصور المطلق التنزيه كما يصوره الاسلام .
(والى من تكلنا ونحن خلقك ؟ تولنا كيف شئت ، ساخطا وراضيا ، فقد
استسلمنا وسلمنا) (٣٤) *

(٣٠) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص ٥ .

(٣١) أحمد أمين : مقدمة الهوامل والشوامل ، ص ٥ .

(٣٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١ .

(٣٣) عبد الفقار مكاوى : عزاء الفلسفة لبويتيوس ، تراث الانسانية ، مجلد ٦ ،

ص ٥٦٢ - ٥٧٦ .

(٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٦٠ .

ثقافة التوحيدى

تميزت ثقافة التوحيدى : بالتنوع ، والتعمق ، والابداع ، فاما عن التنوع فنجدته فى المدى الواسع فى مجالات الفكر التى يتناولها بالسرد أو النقل أو المناقشة ، وابداء رأى فى هذه الاتجاهات المختلفة ، وقد غزر انتاجه وكثرت معارفه فكتب رسالة فى العلوم ، ورسالة فى فن الكتابة فتحدث فيها عن أنواع الخطوط حديث العارف المتقن لعلومه ، وتحدث فى النحو وكتب (رسالة الحياة) ، وكتابا فى الصداقة والصديق ، وذكر فى كتابه (الامتاع والمؤانسة) وكتاب المقابسات ، البصائر والنخائر ، ألوانا شتى من المعارف .

أما التعمق : فنلمحه فى عرضه لهذه الأفكار والاتجاهات المختلفة .
والتوحيدى لا يدعى ما ليس عنده ، بل هو أقرب الى التواضع منه الى أى شئ آخر ، اذا كان الأمر متعلقا بالعلم والغلاء (١) . وهو مع كثرة الموضوعات التى يكتب فيها نجده فى جلها متمكنا من موضوعه محيطا بدقائق علمه .

أما ابداعه : فكان فى أكثر من جانب وأولها هذه الموسوعية التى تميز بها فى خاصية الاتفاق أو الموافقة بين هذه المعارف فنجدته قد فلسف الأدب ، وأدب الفلسفة حتى ليأتى وصف ياقوت له بأنه : (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة) (٢) صادقا كل الصديق ، ونجدته أيضا فى قدرته على

(١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٢ .

(٢) ياقوت : معجم الادباء : ج ١٥ ص ٥ .

صياغة الأفكار الفلسفية فى أسلوب أدبى متميز ، مبسطة الفلسفة ، مقربا مسائلها للعامة ، وقد بلغ شأوا بعيدا فى المناجاة الصوفية ، نلمح ذلك فى (الاشارات الالهية) ، وبحق عدّه آدم متز أعظم كتاب النثر العربى على الإطلاق .

وهو ان كان قد تأثر بكثير من رجال الثقافة والعلم فى عصره (الذى كان من الناحية العلمية تنويجا للأعمال الثقافية السابقة والجهود المبذولة فى الترجمة والتأليف والشروح أو التلخيص) (٣) فقد كان عمق ثقافته وتنوعها مما مكملين لإبداعه الذى تمثل فى الاستفادة من هذه المعارف فى المناقشة ، ومقارنة الفكرة بالفكرة ، وإيضاح الغامض ، وتحديد المعنى تحديدا واضحا ، ولعل ذلك من أهم ملامح التوحيدي الفكرية ، كل ذلك يصب فى أسلوب أدبى مميز .

وقد قيل أيضا (أن التنوع الشديد فى ثقافة أبى حيان هو الذى أعطاه الحق فى أن يقرن نفسه بالمحافظ حتى غدا البعض متجاوزا فى تقديره . . . فاذا كان المحافظ أستاذ علماء الكلام فى الأدب فى القرن الثالث غابو حيان كان أستاذ الفلاسفة فى الأدب فى القرن الرابع . . فلقد اتسم تراث أبى حيان بمزية الاختصاص اضافة الى التنوع) (٤) ولا أحد ينكر الاتجاه الفلسفى عند كل من المحافظ والتوحيدي . وان تحرج البعض فى وصفهما (بالفيلسوف) (٥) ، الا أن التوحيدي صلته بالفلسفة صلة مباشرة وقوية ومن هنا كانت ضرورة دراسته فلسفيا ، وذلك لأكثر من سبب أيضا :

(٣) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ج ١ ص ٤٢٤ .

(٤) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدي ، ص ٧١ .

(٥) عبد الأمير الأعسم : المرجع السابق ، ص ٧١ .

أولاً : نلمح فى كـتبه تأثرا بالفكر الفلسفى الى حد كبير بحيث يؤدى تحليل أعماله الى وجود اتجاه فلسفى واضح .

ثانياً : ان دراسة الأدب الفلسفى فى تراثنا الفكرى أمر هام للغاية فى إطار دراستنا للتراث ، اذ أن ذلك من شأنه أن يتيح فرصة اكتشاف أبعاد جديدة فى التراث ، وبنيات فكرية تعطى ثراء للفكر العربى . والواقع أن أبا حيان (لم يكن ليحسب شخصا عاديا فى مسار أهل الأدب والفكر ، بل امتاز بعبقريّة ذات نفح خاص هى هذا الاقتدار العظيم على الجميع بين الوعى الفلسفى والأدب الرفيع والتمكن من الاختيار) (٦) .

ثالثاً : ان التوحيدى كان متصوفا وقد بلغ فى مناجاته وابتهالاته شأوا بعيدا فى (الاشارات الالهية) . ان يكن قد تأثر وأعجب بهم حيث صحبهم فى أول أمره ، ثم انقطع عنهم ، ثم عاد ليصحبهم فى فترات مختلفة من حياته ، واذا كان يمكن القول بأن التوحيدى قد تأثر بكثير من الصوفية قبله أو من معاصريه (٧) ، الا أن (الناظر فى بعض ما وصلنا من كتابات هؤلاء الاعلام يجد بونا شاسعا بينهم وبين أبى حيان من حيث المنزلة الأدبية للمناجيات والأدعية والخطابات الصوفية) (٨) .

ولكن يبقى لأبى حيان تميزه الأدبى والروحى والفكرى أيضا ، اذ امتزجت تجربته الروحية بتجربته فى الحياة الاجتماعية ، وقد خاض شمارها يشاهد ويراقب وينقد وينصح ويتقرب فيفشل ، ويطلب الأجر فيرد خائبا ، ويسعى للمكانة الاجتماعية بأدبه وعلمه فيعود مجروحا ، ويخوض

(٦) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٣ .

(٧) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٩ .

(٨) وداد القاضى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ١٨ .

فى النفس الانسانية فى عصره ممثلة فى الأديان والعلماء والوجهاء فيلحظ ما خفى من أسرار النفس وخباياها ، ويقف على ما انطمس على غيره من بواعث السلوك وغاياته ، ويستمع الى أساتذة عصره فى الفقه والنحو واللغة والفلسفة وغيرها من العلوم ، ويشارك مجالس الأدباء والوزراء ، ويرصد هذا التفاعل الاجتماعى الحى فى هذه المجموعات ، وينظر الى مجتمعه وطبقاته فإذا به يستخرج أنماط السلوك والقيم فى هذه الطبقات من التجار والعلماء والوزراء والعامة ، وكان للفلسفة أثر كبير فى نفسه ، ولكن كان للدين الأثر الأول والأعمق وللتجربة الروحية (وقد نشأ أبو حيان سنيا مهالا الى الحديث والأثر) (٩) .

لذا فلا غرابة أن يرفض علم الكلام ، وينقد أصحابه ، ولكنه لا يرفض الفلسفة ولا يجد تعارضا بينها وبين الدين ، وإنما يختلفان فى الطريق (فيما ذهبت جماعة السجستاني) .

وقد تعرف التوحيدى على الصوفية وصحبهم فى فترة مبكرة فيما نعلم فتتلمذ على أحد اعلام الصوفية فى عصره (١٠) وكان قد حج عام ٣٥٣ حيث تعرف فى مكة على مجموعة من الصوفية وسأل أحدهم عن معنى الحديث « بدأ الاسلام غربيا وسيعود غربيا ، فطوبى للغرباء من أمتى » (وهذا السؤال يكشف عن روح المريد ، لان هذا الحديث كان شاغلا لأذهان المتصوفة ، واهتمام أبى حيان به نوع من اشغال بال المريد بما كان يدور حول هذا الحديث من آراء وتفسيرات) (١١) . وربما يشير هذا الى بواكير اهتمامه بقضية الاغتراب .

(٩) احسان عباس أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٤ .

(١٠) عبد الرازق محى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ .

(١١) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ٤٥ .

ومن جهة ثانية يظهر السؤال دلالة واضحة على شعور التوحيدى بالاعترا ب فى مرحلة مبكرة من عمره ، ولعل هذا الشعور قد عاشه التوحيدى فى فترة صباه ، وازداد مع الوقت فى المنحى الروحى تعميق هذا على المستوى الفكرى مع ازدياد ادراكه لقضايا الانسان وتساؤلاته حول المصير الانسانى وحول الحكمة فى الوجود ، وكانت قمة هذا الشعور حيث تحول لقضية تناولها فى شكل مناجاة صوفية ، ولم يخف الاثر الفلسفى فى تصوف التوحيدى فجاءت الاشارات الالهية فى قالب فريد ، وقد كتبها فى قمة نضجه الادبى والفكرى تثريها تجربة حية غنية ، وان كانت مؤلفة وممضة . فاستطاع بذلك (أن يمزج فى اشاراته الصوفية بين كتابة النماذج للرسائل الصوفية وبين التعبير الوجدانى الذاتى ، فانه ارتفع بأسلوبه الى درجة لم يبلغها أى من المتصوفين قبل ، بل الى درجة لم يكن قد بلغها فى أى من مؤلفاته السابقة أيضا) (١٢) .

وقد تعرف على مجالس العلم والأدب ورجاله فى عصره حتى (قل أن نجد شخصية فى عصره بغدادية أو بصرية أو رازية أو خراسانية أو سجستانية حجازية أو شامية الا التقى بها وتحدث اليها وروى عنها) (١٣) .

وفى المقابسات نجد روايات عن مجلس السجستانى ومجلس أبى الحسن العامرى ، ومجلس يحيى بن على ، ومجلس عيسى بن على ، ومجلس أبى بكر القومسى ، ومجلس أبى زكريا الصيمرى وكان يحضر هذه المجالس اعلام العصر فى الأدب والفلسفة واللغة .

(١٢) و داد القاضى : مقدمة الاشارات . ص ٢٠ .

(١٣) عبد الرازق محى الدين : أبى حيان التوحيدى ، ص ١٢٤ .

وقال ياقوت عنه (كان متفنا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر ، والأدب والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلكه . . . وهو (كثير التحصيل للعلوم في كل من حفظه ، واسع الدراسة والرواية ، وكان مع ذلك محدودا محارفا يتشكى صرف زمانه ويبكي في تصانيفه على حرمانه) (١٤) .

وقال عنه السبكي و (كان إماما في النحو واللغة والتصوف فقيها مؤرخا) (١٥) . أما ابن حجر العسقلاني فيقول (وقال ابن النجار في الذيل كان أبو حيان التوحيدي فاضلا لغويا نحويا شاعرا له مصنفات حسنة وكان فقيرا صابرا متدينا حسن العقيدة ، سمح أبا بكر الشافعي وأبا سعيد السيرافي والقاضي أبا الفرج المعاني وأبا الحسن بن شمعون وغيرهم ومن شعره :

قل لبدر الدجى وبحر السماحة والذى راحتاه للناس راحة
ما تركت الحضور سهوا ولكن أنت بحر ولست أدرى السباحة

ويقول السبكي (وتفقه على القاضي أبي حامد المرزورى وسمع الحديث من أبي بكر الخلدى ، ولعل القاضي أخذ عنه التصوف ، وغيرهم روى عنه على بن يوسف ومحمد بن منصور بن حكمان وعبد الكريم الفارسى ومحمد إبراهيم ابن فارس الشيرازى ، وسمع منه أبو سعد عبد الرحمن بن حمزة الأصبهانى بشيراز فى سنة أربعمائة) (١٦) .

(١٤) ياقوت : معجم الأدياء ج ١٥ ص ٥ - ٦ .

(١٥) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٢ .

(١٦) العسقلاني ، المرجع السابق ، ص ٣٧٠ .

من سمات الوضوح في فكر التوحيدى تحديد معانى الألفاظ

ويهتم التوحيدى اهتماما بالغا بتحديد معانى الألفاظ ، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يقصد التعريف اللغوى أو القاموسى فقط ، ولكنه يريد أيضا أن يوضح مفهوم الحد ، وهو اذ يذكر الحد يقول وانما أعنى به كذا وكذا ، ولذلك (فتحليلنا لمفهوم أى حد منطقي مثلا ان هو الا تركيب لما صدقاته وبالعكس) (١) . ولا أريد أن أجعل من التوحيدى فيلسوفا تحليليا بالمعنى المعاصر ، ولكن أقول انه يريد (لكونه مفكرا واضحا التفكير) أن يحدد مفهوم اللفظ ، حتى لا تختلط المفاهيم للحد الواحد ، فيحدث من ذلك خلط فى الفهم . وهو بعد أن يقوم بذلك ، وبناء على المفهوم الذى يطرحه يقدم أسئلته أو اشكاله وجوابه . وهو هنا انما يذكرنا بسقراط فى طلب الحد فيما يصوره أفلاطون فى محاوراته عندما يسأل سقراط محدثه ماذا يعنى بكذا وكذا . مثل ماذا يعنى بالعدالة . ومن هذا المنطلق يجرى حوار حتى يصل الى المعنى الصحيح فيما يراه ، وما يوافقه عليه محاوره ، ليصل بذلك الى حقيقة يمكن الاعتماد عليها .

ويسأل التوحيدى عن الحياء ، ولكنه يسأل أولا ما هو ، وفى ذلك تحديد ما يقربه من البغية ويسهل درك الحق ، ويسأل عن التناقض فى السلوك الانسانى ، ومن هذا ان الانسان يستحق من القبيح مرة ولكنه يتبجح به مرة أخرى فما السبب ؟ وكما هو واضح من النص يظهر اثر هذا التحديد فى تقريب وتسهيل درك الحق ، وهو يحاول بتعدد أوجه السؤال

(١) عزمى اسلام : فتجنشتين ، ص ٦٢ -

أن يحدد أيضا مسار الإجابة أو تحليلها ، فهو بعد أن يسأل عن الحياء يتبع ذلك بالسؤال عن قول الربوب (صلى الله عليه وسلم) (الحياء شعبة من الإيمان) ويسأل كيف يكون كذلك والإيمان فعل والحياء من آثار الطبيعة كما أشار بعض العلماء • ويحلل سؤاله الى عناصر أوضح وأبسط ، فيسأل اذا ما كان الحياء محمودا في كل موضع أم هو في شأن دون شأن ، ومقبول في حال دون حال ؟

وهو بإثارته لهذا الإشكال حول موضوع الحياء بوصفه شعبة من الإيمان يطرح للنقاش أيضا ضمنا عناصر الإيمان ، وكذلك يطرح صفه أخلاقية ، ويحدد أبعادها بعد أن يطلب المزاد بها بدقة • ويعد بتحديد المعنى • وأحيانا أخرى يلجأ الى تعريف اللفظ عن طريق تعريف المناقض له ، وقصده في ذلك كله توضيح الفكر وجلاء الغامض بقوله (ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعاني في ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين ، وهي أسماء طابقت أغراضا لكنها خفية الأصول جلية المعاني) •

وهو يسأل أيضا : ما القوة ، والقدرة ، والاستطاعة ، والطاقة فهي وفاء القوة بالمحمول عليها ، والشجاعة ، والنجدة والبطولة والمعونة ، والتوفيق • والल्प ، والمصلحة ، والتمكن والخذلان ، والنصرة ، والولاية ، والملك ، والرزق والدولة ، والجد والحظ ، وهو يقول بعد ذلك (فانا المحدود والمحدود ، والمحطوط ، والحظي والجدي ، فكل ذلك مراد به معنى ، ومرمى به غاية ، ولكن البيان عنها عزيز والتحقيق فيها شديد) (٢) •

ومن أدل الأشياء على عناية التوحيدى بتوضيح مراده أيضا النص الآتى إذ أنه بعد أن يتحدث عن الديانين الذين افتقدهم عصره يقول :

وكانوا اذا تلاقوا تواصوا بالخير وتناهوا عن الشر ، وتنافسوا في اتخاذ الصنائع وادخار البضائع : أعنى صنائع الشكر ، وبضائع الأجر (٣) .

ومن ذلك أيضا سؤاله عن الفرق بين الحادث والقديم ، وبين القديم والعتيق ، ويرى التوحيدى ان الحادث من شأن الحى الذى يلهم ، وللحادث التعجب ، أما القديم فله التعظيم والاجلال ، والقديم اما بالزمان ، واما بالدهر ، أما قديم الزمان فمثل المعادن التى بعد العهد بمبادئها ، وأما قديم الدهر فالعقل والنفس والطبيعة ، فالنفس عنده على هذا قديمة بالدهر ، والله يسمى بالقديم لهذا السبب ولأن العتيق قد تعنى التعظيم ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان (٤) . واذا كان التوحيدى قد وصف الله بالقدم والنفس أيضا فهو يحلل بعد ذلك معانى الحادث والمحدث والحديث ، وعنده أن (الحادث ما يلحظ نفسه والمحدث ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عنه محدثا . والحديث كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه وهنا شىء آخر ، وهو الحدثن والحديثان ، فأما الأول فكأنه لما هو مضارع للحادث ، وأما الحدثنان فكأنه اسم للزمان فقط (٥) .

(٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٧ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٤ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٥ .

الباب الثاني

الإلهيات في فلسفة التوحيد

الفصل الأول
رأى التوحيدى في الفلسفة وعلم الكلام
وعلاقة الفلسفة بالدين

- موقف التوحيدى من الفلسفة .
- رأى التوحيدى في الدين والفلسفة - اخوان الصفا .
- رأى التوحيدى في علم الكلام والمتكلمين .

١ - موقف التوحيدى من الفلسفة

ذكرت ان التوحيدى قد تبع مدرسة السجستاني فى فصل الفلسفة عن الدين ، وان قالت أن الفلسفة طريق والدين طريق ، والوحى لا يحتاج الى الفلسفة ، والفلسفة تحتاج الى الوحى ، وكان موقف التوحيدى من الفلسفة موقف الراضى والمعجب . أما موقفه من علم الكلام فكان موقف الراض له ، اذ يرى فيه قولاً بلا عمل ، هذا والتوحيدى ينصف العقل ويجعل له مكاناً لا تقا فى بنائه الفكرى ، فيجل البحث فى العقل ، الذى هو « أفقه أعلى وعالمه أشرف ، وآثاره ألطف ، وميزانه أشد اتصالاً ، وبرهانه أبعد مجالا ، وشعاعه أقوى سلطاناً ، وفوائده أكثر عتياًنا (١) » .

ويرى التوحيدى أن غاية الفلسفة هى التوحيد فاليه (تنتهى الفلسفة بأجزائها الكثيرة وأبوابها المختلفة وطرقها المتشعبة) (٢) .

والتوحيدى يربط بين الفلسفة والسلوك اذ يرى ان المتفلسف الحق لا بد له من العمل بما وصل اليه بحته الفلسفى ، فالفلسفة والأخلاق العملية مرتبطتان ، فكانه فى ذلك يأخذ موقف سقراط عندما يجعل الأخلاق معرفة: فالتوحيدى يرى ان التفلسف على بصيرة يقتضى السير فى نفس ما يؤدى اليه الطريق الفلسفى ، وبالتالي فالذى يتفلسف على بصيرة ومعرفة لا يرضى بالسلوك المخالف لحسن الخلق من كرم وتدين ، ويستنتج من ذلك فى تطبيق عمل انه لن يوجد متفلسف على بصيرة وعلم يرضى سيرة ابن العميد أو يحمده

(١) الهوامل والشوامل : ص ١٢٧ .

(٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٥ .

هديه أو يراه قدوة ، أو يعده سعيدها (٣) .

وبالتالى يصبح فعل المتفلسف عند التوحيدى مجاهدة للنفس ، ومعاناة وليس مجرد ترديد ألفاظ ، وذكر حكم ، ولذلك يعجب التوحيدى بمن يذكر أنه يتفلسف أو يذكر أقوال الفلاسفة ويدعى دراسة الفلسفة دون عمل (فكان الفلسفة انما تكون بالدعوة باللسان من غير عمل ومعاناة ورياضة وقمع الشهوة اذا غلبت ، وردع النفس اذا طغت ، واستصلاح الأمور بالعدل المؤثر فيها وطلب السعادة ، والفوز فى العاقبة على ما رسمه علماؤها وحققه حكماؤها ، هيهات : بطن لا تسافر فيه العين ، وقول لا يصبر على لفح الكبر (٤) .

والتوحيدى يحترم الفلاسفة ، ومن ذلك ما يقوله عن سقراط وهو يعرض رأيا له فى النفس ، ثم يعلق على قول سقراط قائلا (وهذا الذى قاله هذا الفاضل بين) (٥) مما نرى منه اكبارا لشيخ فلاسفة اليونان . ولكن وهو يتحدث عن المعرفة والسلوك يرى ان من الفلاسفة من يذم مقاييس الاخلاق ، ومع ذلك يفعل ما قد ذمه من السلوك ، فمثله فى ذلك مثل الطبيب الذى ينهى عن التخليط فى المأكّل ثم ينهمك فى كثيره ، لكن ذلك لا ينفى ان المتفلسفين هم أطباء النفوس ، يقول (ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان يذم مقاييس الاخلاق ومفاحش الأفعال ويرتكبها فى خلواته) (٦) .

ولكن يبدو أن التوحيدى لا يرى فى ذلك تفلسفا على الحقيقة فالموقف الحقيقى للمفلسف والفيلسوف هو العمل بما يقول ، ولذلك فهو يقص علينا

(٣) الامتناع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٥ .

(٤) مثالب الوزيرين : ص ٣١٣ .

(٥) رسالة الحياة : ص ٦٤ .

(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٧ .

فى (الصداقة والصديق) أنه قد سأل عن شخص يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ، مما كان عند التوحيدى موضعا للاستنكار والتعجب ، يقول (قلت لعل بن القاسم : كيف يستجيز قتل النفوس وهو يتفلسف ؟ قال : يا هذا ، الدين الذى نشره الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ينافى به ، ويكذب فيه ، والفلسفة التى وضعت على ألسنة قوم مجهولين لا يجوز أن ينافى بها ويكذب فيها ؟ انما كان يتشبع بما يقوله ويدعيه ، ويجب أن يكون مباينا لهذا السواد الذى هو فيه . وحب الجاه ، وحب الرئاسة ، وحب المال مهالك الخلق أجمعين) (٧) .

والتوحيدى اذ يهتم بالمقارنة بين الموقف الفكرى والسلوك يعجب مثلا من ابن العميد كيف يكون على هذا البخل والنذالة وهو يدرس أفلاطون وسقراط وأرسطو ، ويقف على كلامهم فى الأخلاق وحدودها وكيف أنهم أوضحوا خفاياها وميزوا رذائلها وبينوا فضلها ، وحثوا على التخلق بها (٨) .

وهؤلاء الفلاسفة انما دعوا الى الزهد فى الدنيا والقناعة باليسير من حطامها ، وبذل الفضول للمحتاجين والمنتجين بسببها والاكتفاء بما يمسك الرمق ، فالسعادة العظمى فى رفض الشهوات ، والاحسان الى الناس ، وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداء ولا طلب جزاء ولا استحما . واذا كان التوحيدى يذكر أيضا على لسان على بن المنجم أن البخل غالب على أهل الفلسفة الا أن ذلك قائم فى رأى على بن المنجم فى تعليقه لقوله على النجوم والتنجيم : والغالب فيما يقول التوحيدى فيما سبق على لسانه أن ينسب الفضل اليهم .

(٧) الصداقة والصديق : ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ .

والتوضيحي في ميدان الفلسفة يرى أن أبواب البحث عن كل موجود
أربعة وهي : هل - وما - أي - ولم (٩) . وهو يطرح في مرحلته المبكرة
سؤالا حول السؤال الفلسفي عن المعلوم ويعجب من الاختلاف فيه ، وعن
سبب اطالة المتكلمين في اسمه . وهو فيما يقول لم ير مسألة لا يمكن
من نفسها غيره .

وإذا كانت الفلسفة تعرف أحيانا بموضوعاتها أو مباحثها ، كمبحث
المعرفة ، أو مبحث الوجود ، أو مبحث القيم . فالاجابة على ما تثيره هذه
الموضوعات هي التي تكون المذهب أو تشكل فكرة بنية فلسفية ، فالواقع أن
المذهب هو اجابة على أسئلة واثارة للمشكلة قبل هذا ، فالفلسفة من هذه
الزاوية هي التساؤل اذن ، وفي الاجابة والسؤال أحيانا خروج عن المؤلف ،
ولم يكن سقراط وهو يستخدم منهجه المسمى التهكم والتوليد ، والذي
هو في محوره طرح للأسئلة حول الموضوع المثار انطلاقا من رؤية ان المعرفة
تذكر ، أقول لم يكن سقراط الا سائلا وفي سؤاله هذا يطرح من قبل
سؤالا آخر حول ما اذا كانت المعرفة مكتسبة أو سابقة ؟ أهى تذكر
أم تعلم ؟ وما حدودها ، وما الوسيلة اليها ، وقبل كل ذلك ما امكانياتها ،
ولذلك فقد اهتم بالبحث في الحدود ، وطلب الحد الكلي طلبا مطردا اذ غاية
العلم عنده هي ادراك الماهيات ، بذلك كان سقراط (أول من طلب الحد
الكلي طلبا مطردا وتوسل اليه بالاستقراء) (١٠) .

ولذلك نجده في محاوره أوطيفرون يسأله سقراط وهو يتمنى أن
يكون على حق فيما يزعمه فيقول (والآن بحق زيوسرس قل لي ما أكدت منه

(٩) الهوامل والشوامل : ص ٣٤٩ .

(١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٥٢ - ٥٣ .

لحظات أنك تعلمه علم اليقين ، بأى شىء هى فى رأيك التقوى ؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك فى حالة القتل أو فى حالة أخرى ؟ أو ليس التقوى هى ذاتها فى كل الأفعال ؟ أو ليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى ، ولكنه فى ذاته مشابه لذاته ، ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة . وذلك لو نظرنا الى الأمر من حيث خاصة الضلال ذاتها ومهما يكن الشكل الذى ستكون عليه فى كل الحالات واقعة الضلال (١١) .

فقيمة التساؤل فى الفلسفة تبقى دائما هى لب التفلسف اذ لما جاء طبقا لشروطه ، أى عمق السؤال المطروح ، ودقة الملاحظة ، وأحيانا أخرى اكتشاف المؤلف بوصفه موضعا للسؤال لا يقينا ثابتا . ومن هنا نجد ان التساؤل عند التوحيدى قد لعب دورا أساسيا فى بنيته الفكرية ، بل لعل كتبه كلها لا تخلو من التساؤل وطرح الإجابات الممكنة ، ومعارضة الاجابات بعضها ببعض أحيانا لا بقوله بنسبية المعرفة فى كل مجالاتها كما يذهب الدكتور زكريا ابراهيم (١٢) :

وأحيانا نرى عنده تقريرا وجمعا يتبعه تعليق ومناقشة أو معارضة كما يظهر فى (الصداقة والصديق) أو حوار كما فى (الامتناع والمؤانسة) والتساؤل المباشر يظهر فى مرحلته المبكرة فى كتاب (الهوامل والشوامل) وان كان فيه الكثير مما يدور فى الحياة العامة . وإذا كان كتاب (الهوامل والشوامل) من مؤلفاته فى المرحلة المبكرة فقد جاء بعد حصيلة كبيرة من الثقافة والمعرفة .

ونلاحظ ان تساؤل التوحيدى مع ذلك لم يأت تساؤلا سلبيا لأنه

(١١) افلاطون : أوطفرون ، ترجمة عزت قرنى ، ص ٣٠ .
(١٢) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

كثيرا ما يحوى اجابة أو احياء باجابة ، كما ورد فى المسألة (١٤٧)(١٣) ،
اذ يجيب على التساؤل ثم يحيل المسألة إلى مسكويه ليقف على رايه وذلك
لأن العلم (بعيد الساحل ، عميق الغور ، شديد الموج) (١٤) ومن ذلك أيضا
ما جاء فى المسألة رقم (١١) (لم قبس الثناء فى الوجه حتى تواطئوا على
تزييفه ؟ ولم حسن فى المغيب حتى تمنى ذلك بكل معنى ؟ الآن الثناء فى الوجه
أشبه بالملق والحديعة ؟ وفى المغيب أشبه بالإخلاص والتكرمة أم لغير
ذلك) (١٥) فالتساؤل يمكن أن ينظر اليه على أنه طرح للمشاكل الفلسفية
فى الألوهية وفى الانسان . والفلسفة والطبيعة ، وأقصد بالانسان الجوانب :
الايمانية ، الاجتماعية ، النفسية .

(١٣) الهوامل والشوامل ، ص ١٤٧ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٣٦٥ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

رأى التوحيدى فى الدين والفلسفة - اخوان الصفا

الدين والفلسفة مظهران من مظاهر النشاط الروحى والعقلى فى الحضارة الانسانية ، وقد ارتقى الانسان فيهما كما ارتقى فى العلم . فمن ناحية لا يخلو الأمر من تشابه بين الأساطير المختلفة فى العالم والتي وجدت فى ظروف اجتماعية وحضارية مختلفة ، وكذلك الأمر فى الديانات . والدين من المنظور الاسلامى الذى يحاول أن يكون أيولوجية أساسية للمجتمع - هذا مع مفهوم « الله » الذى بلغ أعلى درجات التنزيه - انما هو تعبير عن خطوة كبرى فى التاريخ الانسانى القريب ، ومحاولات اللجوء الى الرمز فى الديانات ، والفهم القائم على الرمز هو دليل حقيقى على محاولة الانسان التمسك بهذا المنبع الروحى لوجوده ، وليس مجرد محاولة من أصحاب هذه الأيديولوجية لتدارك هزيمة الفكر الدينى فى العصر الحديث .

وكما لاحظ ولتر ستيس W.T. Stace فى قوله بأن (الفكرة القائلة بأن التفكير الدينى كله ، وكذلك اللغة الدينية بأسرها يسودهما من أولهما إلى آخرهما الطابع الرمزى . وربما كانت هذه النظرة قديمة قدم الدين نفسه ، ولكنها قد أصبحت اليوم شائعة مثلاً فى كل أعمال الأستاذ تيلتش Tillich . ولو رجعنا الى عصور سابقة لوجدناها عند شلير ماخر ، بل حتى فيما اعتقد لدى عمدة السلف الكاثوليكي : القديس توما الاكوينى (١٦) . سؤايد أن أشير الى سؤال هام يدور حول الدين والفلسفة : وأى علاقة تربط بين هذين النشاطين ؟

(١٦) أرنست كاسپر : منخل الى فلسفة الحضارة ، ترجمة احسان عباس .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أسأل هل يمكن قيام فلسفة دينية ؟ وهذا موضوع قد ناقشه كثير من المفكرين ، وذهب كاسير الى ان الأسطورة والدين قد صعبا على التحليل المنطقي . فالأسطورة (بلا ضبط أو ربط ، اما الفكر الدينى فليس هو بالضرورة ضد الفكر الفلسفى) (١٧) . ولكن كاسير يعرض بعد ذلك رأى بسكال فى أن الغموض والابهام هما عنصرا الدين ، والى ذلك ذهب كيركجارد اذ يصف الحياة الدينية بأنها التناقض العظيم ، والدين عنده لغز ، وبالتالي فنفى التناقض فى الحياة الدينية . انما يعنى تحطيمها (١٨) . والدين فى جوهره (والاسلامى خصوصا) موقف من الوجود ، وموقف فى الوجود ، لأن كل دين هو فى أوله اعتراف وتصور لوجود الله ، وفى نتيجته وتطبيقه سلوك بمقتضى هذا التصور ، ولهذا قلت أن الاسلام أرقى تصور لمفهوم الله . والفلسفة أيضا ترقى وربما خالف هذا القول ما ذهب اليه أساتذة فلسفة مؤرخون كالأستاذ يوسف كرم ، فهو يقول فى ختام بحثه فى الفلسفة الحديثة : (ان المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع الى اليونان ، وان الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم فى تمثيلها والتفكير على غرارها) (١٩) .

ولكن وان كان من الصعب حقا وضع تعريف للفلسفة الا أننا اذا قلنا (بأن الفلسفة « مفهوم » يصدق على جهود عقلية متنافرة أشد التنافر ، وان كان يجمع بينها الاهتمام بالسؤال عن المشكلات الكبرى للوجود والمعرفة والسلوك والارادة ، والقيمة أو الاتجاه الى التفسير الشامل للعالم ، أو تفسير طبيعة الانسان ووضعه بين الكائنات ووعيه بذاته ومستقبله

(١٧) أرنست كاسير : المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(١٨) أرنست كاسير : المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤٦٢ .

ومصيره (٢٠) *

أقول لو أخذنا بهذا لوجدنا أن الفلسفة في نشاطها لا بد أن تستين بحقل آخر من حقول النشاط الانساني في تطوره ألا وهو العلم ومن هذه الزاوية وحتى على إبقائنا على أهم المباحث الفلسفية - الميتافيزيقا - ملكة العلوم كما يسميها كانط ، أو (قدس الاقداس كما يصفها هيغل) ، فإن الفلسفة لا تستطيع أن تتجاهل هذه المحاولات في وظيفتها - أقصد التحليل والتركيب ، فهي في التحليل تبدأ قبل العالم ، وفي التركيب تبدأ من حيث انتهى *

والدين. والفلسفة قد استفاد كل منهما من تطور المعرفة الانسانية ، ولا يمكن عزل الدين ولا الفلسفة عن مواكبة التطور في التاريخ الانساني بوصفها جزءا من هذا الكل ، وبين الدين والفلسفة صراعات على مدى تاريخ طويل حتى (ظن الذين تخدعهم الظواهر وتستخفهم النظرة العاجلة ، ان العالم الأوربي قد أخفق في ابداع فلسفة جديدة ، حتى آن له أن يتحرر من سيطرة الدين ونفوذ تقاليده) (٢١) ولكن حتى لو دل ذلك على صدق القول بأصالة التراث اليوناني كما يذهب الدكتور الطويل الا انه يبقى من الوهم القول (بأن التفلسف يقتضى الالحاد ، وأن الايمان يمنع الابتكار والابداع) (٢٢) *

ولكن ألا تنور علامات استفهام حول العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة ، وبين كل منهما والعلم من جهة أخرى *

واذا كان فيلسوفنا قد تحدث في الفلسفة كما تحدث في الأدب ،

(٢٠) عبد القفار مكاي : لم الفلسفة ؟ ص ١٠ *

(٢١) دكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ٧ *

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٨ *

وعلم الكلام ، وقد ذكرت موقفه من الفلسفة والعقل ، فكيف يكون الأمر إذا ما جاء أمر الفلسفة والدين . وخصوصا أن مفكرنا رجل تحكم تفكيره الروح الإسلامية . متمثلة في توفيق بين العقل والروح من حيث أن لكل مجاله في أحيان وأنهما قد يشتركان معا في أحيان أخرى . وإذا كانت جماعة الشجستاني فضلت الدين عن الفلسفة ، العقل عن الوحي ، فهناك جماعة أخرى سياسية دينية هي جماعة اخوان الصفا التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (٢٣) وقد مزجت هذه الجماعة بين علوم شتى كما أنها أرادت أن تخلص الشريعة مما لحق بها من الأوهام عن طريق الفلسفة ، وذهبت جماعة اخوان الصفا الى أن الحقيقة واحدة ، واختلاف المذاهب والديانات هو الظاهر ، ولكن الباطن واحد يعرفه الحكماء الراستخون في العلم (٢٤) فمع اخوان الصفا نجد أنفسنا بازاء رأى يجمع الفلسفة والدين معا . فباطن الدين حقيقة الهيئة فاسفية . أما ظواهره كالصيام والصلاة فهي طريق للعامة من الناس (٢٥) ، وأيا ما كانت الخلفية السياسية لآراء (اخوان الصفا) فلا شك أن أهم ما يميز رأيهم هو طلب البحث عن طريق البراهين في أمور الدين ، واختصاص الشريعة لطلب العقل في البحث والمعرفة ، ولذلك قالوا (واعلم أنه كما أن المتوسطين في كل علم وصناعة لا يرضون بالتقليد اذ قد يمكنهم الكشف والبحث عنه بالبراهين . فهكذا أيضا ينبغي للمقرين بكتب الأنبياء عليهم السلام وما فيها من الأسرار والاشارات المكنونة والعلوم الشريفة ، والمتوسطون في العلوم لا يرضون بالتقليد مثل الصبيان والنساء وضعفاء العقول ، بل يجب عليهم البحث

(٢٣) دى بور : دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٢ ص ٤٥٢ .

(٢٤) حنا الفاخوري : خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ ص ٢٣٦ .

(٢٥) حنا الفاخوري : خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

والكشف عن الأسرار والاشارات ، ذلك بأن ليس غرض الأنبياء عليهم السلام فيما وصفوا من مجلس الجنان ولذات أهلها هو الاقرار باللسان حسب بلا اعتقاد ، ولا الاعتقاد حسب بلا تحقيق يظهر لهم ، بل الغرض هو التصور لها بحقائقها كما تقح الرغبة والطلب لها لأن الانسان لا يطلب ما لا يرغب فيه ، ولا يرغب فيما لا يتحققه ، ولا يتحقق ما لا يتصوره ، ولا يتصور الشيء الخفى الغائب الا بالوصف البليغ بالمحاسن ، فمن أجل هذا أكثر في القرآن من وصف محاسن الجنان وسرور أهلها ولذات نعيمها (٢٦) .

وربما تعددت وجهات النظر في فهم نصوص (اخوان الصفا) فهنرى كوربان في سياق حديثه عنهم يذهب الى أنهم قصدوا دعوة العامة ، وعندهم من له قدرة على معرفة الحقيقة الروحية ومعرفة أن وراء الظاهر فى الشريعة باطنا ، لأن الشريعة لا تنجح لا فى شفاة النفوس الضعيفة والمريضة ، ولذلك يرى هنرى كوربان (انه لمن الخطأ أن نتكلم هنا على عادة الباحثين عن توفيق بين الدين والفلسفة فى الباطن طبقات من المعانى تقابل استعداد النفس للتفهم والادراك) (٢٧) .

وربما أمكن النظر اليهم من زاوية أخرى ، وذلك باعتبارهم قد قصدوا إعادة الوحدة للعالم الاسلامى فى وقت الشقاق ، والى الرغبة فى (الجمع بين المسلم والنصرانى والمجوس) (٢٨) .

والتوحيدى اذ يؤرخ لجماعة اخوان الصفا وآرائهم ، ويذكر رأيه فيها ، كما يعرض لآراء الآخرين فى الموضوع وذلك بوصفه مؤرخا فكريا للعصر

(٢٦) المرجع السابق : ج ١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، نقلا عن الرسائل ٣ : ٩٠ - ١١١ .
(٢٧) د. هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصيرة مروة ، وحسن قبيسى ، ص ٢١٠ .
(٢٨) جبور عبد النور : اخوان الصفا ، ص ١٧ .

وهو يصفها بأنها (جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة) (٢٩) • يقول عنها بعد ذلك (وكانت هذه العصاة قد تألفت بال عشرة وتضافت بال صداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهبا زعموا انهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته ، وذلك لأنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالفسلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة (وذلك) لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال) (٣٠) • ويخبرنا التوحيدى بأنه وقف على جملة من رسائلهم ومن هذا يحكم عليها بأنها (مبنوثة من كل فن نتفا بلا اشباع ولا كفاية ومنها خرافات وكنائيات ، وتلفيقات ، وتلزيقات • وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها) (٣١) • فالواضح من كلام التوحيدى انه اخذ عليهم أولا : سطحية العلم فيما يتعرضون له ونقص المعلومات عنه ، وثانيا : اعتراضه على المنهج التوفيقى عندهم على اعتبار انه تلفيقات ، وتلزيقات • وثالثا : غلبة الخطأ على الصواب ، وهو يريد أن يعرف أكثر ، ولذلك عرض الرسائل على استاذ السجستانى الذى درسها لأيام ، واختبرها ثم جاء رده على التوحيدى يفيد استحالة ما أرادوه اذ ظنوا (ما لا يكون ولا يمكن ولا استطاع ، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة للفلسفة ، وهذا مرام دونه حدود) (٣٢) • وتفسير ذلك عنده أن الشريعة مأخوذة بواسطة الوحي • وهذا الطريق الذى فيه مناجاة وظهور معجزات لا يخضع للعقل فى كل أحواله لأن فيه

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٤ •

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٥ •

(٣١) المرجع السابق : ج ٢ ص ٥ •

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٦ •

ما يوجب العقل تارة لمصالح عامة متقنة، ومراسنة تامة مبينة . وفى
أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم للداعى
إليه والنبه عليه ، وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف) (٣٣) .

وحجة أخرى يسوقها السجستاني وهى أن الشريعة ليس فيها مما
غنى الفلسفة من موضوعات مثل (حديث المنجم فى تأثيرات الكواكب
وحركات الأفلاك ومقادير الأجرام) (٣٤) .

والشريعة أساسها على الورع والتقوى ، ومنتهاها إلى العبادة وطلب
الزلفى (٣٥) .

وحجج السجستاني التى يوردها التوحيدى منها ما هو تاريخى ، من
ذلك أن أحدا من الأمة لم يفرغ إلى أصحاب الفلسفة فى شىء من شئون
الدين ، وكذلك لم يفعل الفقهاء أيضا . ثم يقول (فأين الدين من الفلسفة :
وأين الشىء المأخوذ بالوحي النازل من الشىء المأخوذ بالرأى الزائل) (٣٦) .

وخلاصة رأيه أن (النبى فوق الفيلسوف ، والفيلسوف دون النبى .
وعلى الفيلسوف أن يتبع النبى ، وليس على النبى أن يتبع الفيلسوف ، لأن
النبى مبعوث ، والفيلسوف مبعوث إليه) (٣٧) .

ولو أمكن الاكتفاء بالعقل ما كانت هناك حاجة للوحي ، ويعرض
التوحيدى هذه الآراء ، والآراء المعارضة أو المؤيدة لرأى أستاذه . وقد جاء
رأى السجستاني يشوبه بعض الخلط وعدم الوضوح ، ولهذا فقد علق

(٣٣) المرجع السابق : ص ٦ ، ٧ .

(٣٤) المرجع السابق : ص ٧ .

(٣٥) المرجع السابق : ص ٧ .

(٣٦) المرجع السابق : ج ١ ص ٩ .

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٠ .

الوزير على موقفه اذ وجد فيه تعصبا وتناقضا ، وفيما يروى التوحيدى قال
الوزير (ما عجبى من جميع هذا الكلام الا فى أبى سليمان فى هذا الاستحقاق
والتغضب ، والاحتشاد والتعصب ، وهو رجل يعرف بالمنطقى ، وهو من
غلمان يحيى بن عدى النصرانى ، ويقرأ عليه كتب يونان وتفسير دقائق
كتبهم بفاية البيان) (٣٨) .

والواقع أن هذا التناقض فى موقف السجستاني يلاحظه التوحيدى
نفسه ، ولذلك يقول تعليقا من على كلام أساتذه (قد أفرز الشريعة من
الفلسفة ، ثم حث على انتحالهما معا ، وهذا شبيه بالمناقضة) (٣٩) . ان فى
كلام السجستاني كما أشار التوحيدى تناقضا ، ومن هنا فربما كان رأى
التوحيدى فى ثنايا هذا . اذ أن التوحيدى يؤكد كما سبق أن أشرت على
احترامه للعقل ، ونجده يروى عما نقده فى كلام السجستاني (من أراد أن
يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين فيجب أن
يعرض بعنايته عن الفلسفة ، ويتحلى بهما مفترقين فى مكانين حالين
مختلفين ، ويكون بالدين متقربا الى الله تعالى ، على ما أوضحه له صاحب
الشريعة عن الله تعالى . ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى فى هذا
العالم الجامع للزينة الباهر لكل عين المحير لكل عقل) (٤٠) .

ولذلك ذهب الدكتور زكى مبارك الى اعتبار التوحيدى من أنصار
أخوان الصفا ، ولكنه كان يتستر اتقاء لسيخط الجمهور ، وكانت طريقتة فى
تأييدهم أن ينطق الأشخاص بعبارات مريبة كقوله (الشريعة طب المرضى
والفلسفة طب الأصحاء) (٤١) .

(٣٨) المرجع السابق : ج ٢ ص ١٨٠ .

(٣٩) المرجع السابق : ج ٢ ص ٢٣ .

(٤٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٨ - ١٩ .

(٤١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ، ج ٢ ص ١٧٤ .

وربما كان تفتح التوحيدى العقلى واتساع أفقه وغزارة مشاعره
الانسانية وخصوصا فى مرحلة (الاشارات) أو التصوف هى ما دفعت
البعض الى الظن بأنه من أنصار اخوان الصفا ، وان كان فى الحقيقة حيث
نقدمهم كما مر بنا لا يعيب عليهم الا السطحية فى التناول والتخليط ، وان
غلب الخطأ على الصواب لكن نلاحظ انه لم يعارض فى أن كلامهم لا يخلو
من الصواب ، كما أنه فى عرضه للموضوع فى الوضع السابق الاشارة
اليه قد جاء بحجج مختلفة مؤيدة ، ومعارضة ، ولم يحجم عن نقد رأى
السجستانى حتى وصفه بأنه أشبه بالناقضة .

كما أنه عرض على لسان السجستانى بعدا ايجابيا فى موقفه من
(اخوان الصفا) أو قضية (الفلسفة والدين) اذ يقول : (ومن فضل
نعمة الله تعالى على هذا الخلق أنه نهج لهم سبيلين ونصب لهم علمين ، وأبان
لهم نجدين ليصلوا الى دار رضوانه اما بسلوكهما واما بسلوك أحدهما) .

فقال له البخارى : فهلا دل الله الطريقين اللذين رسمتهما فى هذا
المكان ؟ قال : دل وبين ، ولكنك عم ، أما قال : (وما يعقلها الا العالمون) ؟
وفى فحوى هذا وما يعلمها الا العالمون ؟ فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل
العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما ، ألا ترى أن العاقل متى عرى من
العلم قل انتفاعه بعقله ؟ كذلك العالم متى خلا من العقل بطل انتفاعه
بعلمه ، أما قال : (وما يتذكر الا أولوا الألباب) ؟ أما قال : (فاعتبروا
يا أولى الابصار) ؟ الخ (٤٢) .

فالتوحيدى يحترم الفلاسفة ويربط القول عندهم بالسلوك حيث
حثوا على الفضيلة ، وكذلك يجب أن يسلك من يتفلسف على الحقيقة ،

واحترم العقل أيضا وأشاد به ، وهو وإن أجاز أن هناك أشياء يصعب فهمها على وجهها الصحيح فإنها لحكمة بالغة أو لحكمة خفية . ولكن اجلاله للدين أكبر واحترامه للطريق الصوفى كان أكثر مراحلہ تقدما . ولكن فى حديثه هذا وإن بدا الغموض فيه أحيانا أو الأسلوب الروحى الذى يخاطب الغير بالكلمة والايحاء معا ، فإن للعقل قسطه الوفير . فالتوحيدي لا يجهل الفلسفة ولكنه يفصل بينها وبين الدين لاختلاف طبيعتهما وروحهما ، ولذلك رفض مزجها بالشريعة (أو اخضاع الشريعة لمقاييس الفلسفة) (٤٣) .

رأى التوحيدى فى علم الكلام والمتكلمين :

يشرح التوحيدى فى الامتناع الأسباب التى أدت ببني أمية الى الطمع فى الخلافة ويستعرض الوقائع التاريخية ويتتبع الأسباب التى أدت الى النتائج التى وصل اليها المجتمع الاسلامى من تحول الخلافة الى ملك . وما صار اليه أمر المسلمين من شقاق وخلاف حتى سفكت الدماء (واستبيح الحريم وشتت الفارات وخربت الديار وكثر الجدال . . . وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان ، فهذا نصيرى وهذا أشجعى وهذا جارودى وهذا قطعى ، وهذا جبائى ، وهذا أشعري ، وهذا خارجى . . . الخ (٤٤) . فاذن نشأ علم الكلام فى رأى التوحيدى بسبب انتشار الفتن والانقسامات ، ودخول العناصر الأجنبية ثقافيا وسياسيا فى الصراع ، وكان نتيجة ذلك أن (شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين وعابوا وتكلموا ، ووجدوا أجرا وجصا هبنوا ، وسمعوا فوق ما تمنوا فرووا) (٤٥) .

وهذا الانقسام يعيب الاسلام ويشمت الأعداء ويجعله عرضة لسهام الخصوم ، ومن هذا المنطلق نقد التوحيدى عام الكلام ، وينقد المتكلمين من زاوية نجدها دائما تأخذ أهمية عنده وتلك هى مدى توافق السلوك مع القول، خالتوحيدى يرى ان المتكلمين لا يتفق ظاهريهم مع باطنهم كما ان ساوكرهم مناقض لأقوالهم فقد (ادعوا العدل، وعملوا بالجور ، وأمروا بالمعروف وركبوا المنكر ، ودعوا الناس الى الله بالقول ، ونفروا عنه بالفعل ، ولم يرجعوا فيما نصروه وذبوا عنه ، ورع ظاهريهم ، وتخرج معروف ويقين لا خلاج فيه ، كما :

(٤٤) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٧٧ .

(٤٥) المرجع السابق : ج ٢ ص ٧٨ .

كان عليه سلفهم وأعلامهم وأصل ، وعمرو والحسن (٤٦) • وهكذا نراه يتحفظ بالنسبة للأوائل منهم ، ويرى التوحيدى فى كلام المتكلمين وخصوصا فى المسائل الالهية من الخوض فى موضوع الذات والصفات والقول بالتشبيه والتجسيم ، وغير هذا من أقوالهم فى موضوعات علم الكلام ، فيهاجم التوحيدى سوء الأدب فى بعض مناظرات علم الكلام (٤٧) •

وبسبب هذه المناقشات حول الله والصفات يهاجم التوحيدى علم الكلام والمتكلمين • وفى ذلك يقول (والسخف والجرأة وسوء الأدب واطلاق اللسان بما لا يجوز دينا ومروءة غالبية على أصحاب الكلام والتقوى والرهبة والورع ، بعيدة من هذه الطبقة) (٤٨) • وكل هذا دليل عنده على قلة الدين ، وسوء البصيرة ، وشدة الاستهانة فيما يقول محقن ومبطلين وذلك لان (الديدين هو الهذيان والرقاعة والتعصب والابهام ، وليس لوجه الله فى ذلك شيء لا فيما يجدون به ولا فيما يهولون فيه ، لا حشمة ولا تقوى ولا مراقبة ولا بقيا قد جعلوا الله عرضة للخصومات بالوساوس ، ودينه منديلا لكل يد) (٤٩) • والتوحيدى بحسه الدينى العميق انما يرفض ما يثيره بعض المتكلمين فى تناول بعض المسائل حول الله جل جلاله ، ويشعر بالضيق من هذه المحاورات التى تأخذ شكلا يبدو منطقيا ، ولكنه ينطوى على مساس وسوء أدب فى الحديث عن الذات العليا •

من هذه الزاوية يمكن أن نتمشى مع التوحيدى ، أى فى الخروج فى تناول هذه الموضوعات والا فليست مسائل الكلام بهذه الصورة التى بالغ

(٤٦) مثالب الوزيرين : ص ٣١٢ •

(٤٧) مثالب الوزيرين : ص ١٥٤ - ١٥٥ •

(٤٨) مثالب الوزيرين : ص ١٥٥ •

(٤٩) المرجع السابق : ص ١٥٥ •

التوحيدى فى عرضها فلم تكن كل صور الجدل على نفس النمط الذى يعرضه ويسوقه ججة على صحة رأيه ، ثم ان علم الكلام قد عالج مشكلات كانت لا بد أن تثور لأن لها أصولا فى القرآن الكريم ، وان كان الكلام قد بدأ أولا بمشكلة سياسية أعنى مشكلة الامامة التى فرضتها الأحداث ، فهو سبق زمنى لا موضوعى ، والا فمشكلة الامامة الآن غير مطروحة فنحن لا نسأل لمن تكون الامامة ، ولكن مشكلة الجبر والاختيار مثلا لا يمكن أن تقل أهمية الآن عن أى وقت مضى ، الا نجد موضوعات الحرية ومفاهيمها تحتل مكانة كبرى فى أغلب فلسفات اليوم ، ولكن بالنسبة للمؤمن ألا يكون السؤال عن الحرية أو مدى الحرية فى الاختيار عنده سابقا على كل تساؤل آخر بالضرورة ، ولكن غير التوحيدى على دينه وعلى الخالق فى تصوره الاسلامى المنزه ربما كانت أهم الدوافع وراء عدائه للمتكلمين ، والتوحيدى يتحدث عن الداركى فيصفه بقوله (وقد علت رتبته فى الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا أنه مع ذلك نغل الباطن ، خبيث الحب قليل اليقين ، وذلك أن الطريقة التى قد لزموها وسلكوها لا تغضى بهم الا الى الشك والارتياح ، لأن الدين لم يأت بكم وكيف فى كل باب ، ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر مزية على أصحاب الكلام وأهل النظر . والقلب الخالى من الشبهة أسلم من الصدر المحشو بالشك والريبة ولم يأت الجدل بخير قط) (٥٠) .

ويتناول التوحيدى أحيانا بعض مسائل علم الكلام (كالجبر والاختيار) ويعرض الآراء المختلفة حولها ويناقشها ثم يبدى رأيه ، وموقف التوحيدى فى مسألة الجبر أقرب الى أهل السنة ، فموقفه هو اثبات الرايين المتعارضين بين القول بالجبر كما ذهب الجبرية ، والقول بالاختيار فيما ذهب القدريه ،

وهو يمسك عن اتخاذ موقف تأويلي في التشابهات ، ولكنه يحل المشكلة بإرجاعها الى حكمة ، فموقفه من المشكلة يتسق مع ايمانه ، ومع رأيه في علم الكلام ، وبالتالي فلا عجب أن يرجعها الى حكمة ، ولذلك فالوصول في هذه المسألة الى أمر صعب، ورفضه قائم على ان سبب الاخفاق منعلق بالحكمة، وبالسنن الالهية التي جاءت لتيسير الحياة ، وما نستغربه فعلا من التوحيدى هو قوله فى النص السابق ان الجدل لم يأت بخير قط اللهم الا ان كان يقصد اللجاجة فى القول والابتعاد عن سلوك المؤمن الحق واعتقاده فى المولى سبحانه . ولكن هل أراد التوحيدى بذلك أن يقول : ما دام الايمان قد وجد فقيم الحاجة الى اللجاجة فى القول ؟ أليس الأفضل التركيز على الفعل بدلا من اللجاجة فى موضوع لا نصل فيه الى حكم قاطع ؟ ولكن ألا يكون التوحيدى بذلك حاجرا على العقل فى تساؤله ؟ وهو الذى رفع من شأن العقل وذم العوام لأخذهم الأمور على التقليد ، بل وجعل العقل مناط الحمد والذم ؟ أو انه أراد أن يحدد مجالات العقل بعد الايمان فيوقفه عن السؤال فيما لا قدرة له على الولوج اليه ، والخروج بجواب ، وقد أغناه التسليم والايمان عن البحث ؟ والتوحيدى وقد قال بالايمان بالحدس والطريق البرهاني معا . فرفض الفرعيات لأنه آمن وسلم ، فما لا يريح فيه جواب العقل ، يستريح فيه الى روحية التسليم للقدرة والحكمة الخافية .

ولكن اذا نظرنا الى ثقافة التوحيدى الموسوعية (لا أقصد من حيث كم المعلومة ومدى تنوعها) واستيعابه وفهمه للآراء التى يعرضها لمفكرى عصره ، ومن سبقهم ، وآرائه وتعليقاته التى يدلى بها تعليقا عليها دائما . كل ذلك يشير الى سعة أفق التوحيدى ومرونته العقلية ، وخاصة اشاراته الى تعدد أبواب المعرفة ونسبية المعرفة الانسانية ، وهو يؤكد على ذلك مرارا ، وكذلك قدرته على الحوار واثارة المشكلة ، واذا فقد جاء كلامه فى علم الكلام والمتكلمين يعبر عن رأى من درس وقرأ واستوعب وحضر المجالس فاهما واعيا لما يقال .

ولكن ربما كانت حملته المفرطة فى الشدة قد باعدت بيته وبين الانصاف ،
ولكن عموما جاء رأيه مسببا كما ذكرت .

أولا : للتناقض بين القول والعمل عند المتكلمين أى نقد سلوكهم .

ثانيا : لأن الدين كما ذكر لم يأت بكم وكيف فى كل باب .

وبالتالى فقد انتقل فى الشطر الأول من نقد السلوك لأصحاب العلم
إلى العلم ، مع ما قد يكون فى ذلك من تجاوز ، فكون أصحاب الكلام لا يتفق
سلوكهم مع علمهم لا يجعل الحكم ينصرف الى علم الكلام نفسه . وان كان
فى ذلك يذكرنا بالغزالي الذى جاء بعده فى القرن الخامس ليطبق فى اختياره
للصوفية نفس المنظور ، بطريقة عكسية ، فتطابق السلوك مع العمل عند
الصوفية قام كدليل عنده على الاخلاص والصدق ، وتناقض السلوك مع العمل
عند المتكلمين كان فى رأى التوحيدى دليل النقص .

نعم كان محقا فى نقد التطرف فى مناقشة المسائل الكلامية ومن ذلك
مثلا مشكلة الصفات ، فهو يروى على لسان أبى سليمان هذه الرواية
(اجتمع رجلان أحدهما يقول بقول هشام والآخر يقول بقول الجواليقى ،
فقال صاحب الجواليقى لصاحب هشام : صف لى ربك الذى تعبد ، فوصفه
بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان ، فقال الجواليقى أيسرك أن يكون
لك ولد بهذا الوصف : قال لا ، قال أما تستحى أن تصف ربك بصفة
لا ترضاها لولدك ؟ فقال صاحب هشام: انك قد سمعت ما تقول ، صف لى
أنت ربك ، فقال : انه جعد ققط ، فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام .
فقال صاحب هشام : أيسرك أن تكون لك جارحة بهذه الصفة تطؤها ؟ قال :
نعم ، قال : أفما تستحى من عبادة من تحب مباضعة مثله !! وذلك لأن من
أحب مباضعته فقد وقع الشهوة عليه) (٥١) .

واذن فالتطرف الى حد سوء الأدب فى تناول هذه المشكلات هو سأس
رفض التوحيدى للمتكلمين .

الفصل الثاني

الله في فلسفة أبي حيان التوحيدي

- طرق معرفة الله وأدلة وجوده •
- الأسماء والصفات •
- علم الله •
- مشكلة الشر •
- حياة الله •
- حول شبهة القول - بالاتحاد - ووحدانية الوجود •
- الحقيقة الإلهية واختلاف الديانات •
- رأيه في تكافؤ الأدلة •
- نقد •

الله في فلسفة أبي حيان التوحيدي

لعل أوضح فكرة في تصور التوحيدي أو في رأيه في موضوع الألوهية هي تمثله للتصور الاسلامي الحق في التوحيد والتزيه ، فقد كان حريصا على تأكيد هذا التصور ، ولذلك لا نجده ينتسب الى فرقة بعينها ، وقد ظن العسقلاني أن لقبه (التوحيدي) نسبة الى التوحيد الذي هو الدين لأن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل التوحيد(١) . وربما كان ذلك لحرص التوحيدي وتأكيداته دائما على التوحيد حتى وهو يتحدث في أدق موضوعات التصوف ، والتي تفهم أحيانا من البعض على انها قد تمس العقيدة(٢) .

فتأكيداته على التوحيد والتزيه أبرز الأفكار عنده وخاصة مع ما انتهى إليه من اختيار الوحدة ، والعزلة والتفرد رغبة في الاتجاه نحو الله ، خالص الوجه له متخلصا من كل أثر من الدنيا ، حتى من كتبه التي حوت زفرات نفسه المعذبة ، وندمه المأساوي في صراعه مع دنيا الناس حيث لم يكن من سبب في فشله أكثر من ميله الباطن نحو الحق ، وطلب الحقيقة ، والمنزل الأعلى رغما مما شاب تفصيلات صراعه من هوامش مادية ، ووسائل بدت رخيصة أحيانا حتى الاسفاف ، ولهذا فاذا كانت آراء التوحيدي في الألوهية قد تميزت باهتمامه بالتوحيد فهذه الميزة لا تفهم بغير أن أشير الى ما يحويه حديثه في هذا الموضوع من بعد وجداني ، وهذه أهم نقطة في تمييز التوحيدي .

ان حديث التوحيدي عن الألوهية حديث فلسفي كلامي ، لكن سلطان

(١) العسقلاني : لسان الميزان ، ج ٦ ص ٣٦١ .

(٢) انظر فصل التصوف عند التوحيدي .

العقل يفسح المجال فى ثنايا حديثه لعرشة الوجد الصوفى ، واختلاج صوت العاشق المتبتل ، ودموع الشوق عند المحب ، ورهبة المخلوق فى حضرة الخائق ، فلا يستطيع أن يصغى لصوت العقل وتصوره منفردا . وبهذا نسمع لرأى التوحيدى فى موضوع الألوهية ، طبيعة الله ، وجوده ، صفاته ، وأفعاله ، وسائل معرفته . . . الخ .

والتوحيدى قد مر - كما أشرت - بمراحل فكرية ، حقيقى أن احساسه بالتوحيد لم يفارقه ، ولكن فى مرحلته الأولى وخاصة فى كتابه (الهوامل والشوامل) نلمح نوعا من الشك ، أو وضع العالم بين الأتواس .

ومن التزامه الاسلامى نرى الحذر فى حديثه ، ومصدره الغيرة على التوحيد والتنزيه ، فالله (جل معبودا ، وعز مطلوبوا وموجودا ، ان كنيت عنه سبق التصريح به ، وان صرحت به غلبت الكناية عليه ، وان عبرت عن صفاته كدلت العبارة ، وان أشرت الى ذاته اضمحلت الإشارة فالزم هداك الله حذك فى العبودية ، واستعصم فى نفسك من آفات البشرية ، وتبرا من كل ما فضحك بين البرية ، ولن تبرا حتى تطهر من كل خطية ، ولن تطهر الا بيد من عنده قوة) (٣) .

طرق معرفة الله وأدلة وجوده :

كان من الطبيعى أن يهتم فلاسفة الاسلام والمفكرون ، متكلمين لانوا أو صوفية بأدلة وجود الله وطرق معرفته ، والقضايا التى تترتب على ذلك كقضية (الذات والصفات ، وموضوع النبوة وبعث الرسل وأحكام الله فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من القضايا والمجالات) (٤) .

(٣) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، ج ١ ص ٣٧ .

(٤) محمد عاطف المراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الاسلامى ، بحث ضمن دراسات

فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧١ .

وقد تمثلت هذه الأدلة في ثلاثة اتجاهات كما عرضها الدكتور العراقي .
وذلك عند أصحاب الاتجاهات الثلاثة : فالفلاسفة اتخذوا الطريق البرهاني .
وأصحاب الكلام اتخذوا طريقا جدليا كلاميا ، وبالرغم من أنهم اتخذوا أكثر
من طريق الا أنهم فضلوا ما يسميه الدكتور العراقي بالطريق الصاعد ،
أى الصعود بين العالم وما فيه من موجودات الى التسليم بوجود الله (٥) .

وأما الصوفية فقالوا بالمعرفة الذوقية أو الحدس ، ولكن أصحاب
هذه الاتجاهات قد اتفقوا فى نفس الوقت على وجود الله وامكان اقامة الدليل
على هذا الوجود (٦) .

وقد اهتم مفكرنا بهذا الموضوع اهتماما بالغاً ، وتناول هذه المشكلة
من جوانبها المختلفة ، ولكن التوحيدى يقر بداية بأنه أمام مشكلة كبرى
مصدرها استغلاق الموضوع على الفهم الانسانى ، أو عجز الانسان أمام هذه
القضية ، ومن هنا يأخذ أكثر من مدخل ، ولكن أولها الاقرار بالعجز عن
معرفة سر الألوهية (اللهم ان الهيئك بحر لا ساحل له ، وطود لا قلة له ،
وأفق لا غاية له ، وهمنا قاصرة عن نعتها الا اذا واصلتنا بالالهام) (٧) .

وبذلك يقر بالعجز ، ولكنه يفتح باب الالهام طريقا لامكان الفهم
أو الولوج لهذا الساحل . والواقع أن التوحيدى فى تناوله لقضية الألوهية
يغلب عليه طابعه الأدبى والصوفى . وأسلوبه حتى وهو يتحدث فى الأدلة
من العالم الطبيعى يتسم بهته الحرارة الصوفية ، ولذلك فكثيرا ما تكون
الصياغة والتعبير عنده جزءا من الفكرة ، ولهذا سأعرض لنصوصه أيضا
اذا ما اقتضى الأمر ذلك .

(٥) محمد عاطف الراقى : المرجع السابق ، ص ٧٩ .

(٦) محمد عاطف الراقى : المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٩٠ .

وأعود فأقول أن التوحيدى قد أكد على التوحيد ، وفى ذلك يقول :
(لا يؤده شيء ولا يعوزه شيء ، ولا يفوته شيء • وكيف يؤده أو يعوزه
أو يفوته وهو أول كل شيء وآخره ومبرزه ومظهره ومسرره ومضمرة ، ذاك
الله رب العالمين) (٨) • وليس لله حيز ، وليس له زمان ، فالله خارج المكان
وخارج الزمان ، لا يتحيز سبحانه ، ولا يحدد بزمان (فانت الذى لا بمكان
دون مكان ، وأنت النازح لا فى زمان قبل زمان ، يا مالك الأرواح فى الأبدان ،
ويا مصرف الأسرار فى الاعلان ، ويا مدرج الألوان فى الألوان ، ويا مبرز
الألوان فى الألوان ، ويا ملحق الأكوان بالأكوان ويا من هو كل يوم هو فى
شأن) (٩) •

والتوحيدى لذلك يقول بالسكوت للعجز عن الوصف ، فكأنه بذلك
يقول ما قاله الغزالي فيما بعد فى القرن الخامس أن العجز عن درك الادراك
ادراك • ، اذ العارف يعنى فى الموضوع ويتأمل حتى يصل الى الحقيقة وهى
أن معرفة كنه الذات مستحيلة ، وعندئذ يكون قد وصل الى نهاية الطريق
(فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك
ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان) (١٠) •

أقول ان التوحيدى قال فى القرن الرابع (ونسكت للعجز عن
وصفك) (١١) • فالله تعالى أبعد من أن يستطيع الانسان ان يصفه وأن أطنب
فهو عى ، فلا قدرة للانسان على الوصف • والانسان وان ذكر الله وأسهب
فهو نسى ، والناظر اليه مهما حذق محجوب ، والمتعرض له وان تجلد فهو

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩ •

(٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١ - ٣٢ •

(١٠) الغزالي : رسالة فى معرفة الله ، رسالة نشرها دكتور أحمد حمدي مرزوق ، وملحق

بكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، ط الجندى ص ٢٢٤ •

أيضا مغلوب (عرت العواري ، فاستأصلت الأوائل والثواني ، وسرت السواري ، فاجتاحت المأوى والمغانى ، فلا عين الا ودرتها هاملة جزعا ويأساء ، ولا نفس الا وهمتها تنقطع ذهولا ووسواسا) (١٤) .

وهو يؤمن ان أعمالنا قاصرة عن ادراك حقائق التوحيد والمعرفة ، ولا سبيل الى ذلك الا بالثقة بالله تعالى (١٣) ، وهو يتحدث عن الله حديث العاشق ، حديث العبد المستسلم الذى يرى فى أفعاله تعالى وحكمته أقوى الأدلة عليه ، وأكبر النعوت والاشارات اليه .

« كاشف فأولى ، ثم صارف فأبلى ، وقرب فأعلى ثم بعد فأغلى ، ثم اشكل فى الأفعال فاضحك وأبكى ، وأبقى وأفتى ، وأمات وأحيا ، وأفقر وأغنى ، وسلب وأعطى ، ويتم وأسلى ، وبصر وأعمى ، وأبدى وأخفى ، وخلف وأعزى ، ومنع وأغرى ، وأدنى وأقصى ، وأغضى وأحصى) (١٤) .

ولقد كان تعالى محتجبا عن الأبصار ، وظهرت آثاره فى صفحات العالم ليكون فى ذلك دعوة لمعرفته تعالى ، ومن معرفته الى قصده والتوجه اليه ، ويكون قصده تعالى سببا للمكانة عنده أى أن هذه هى الحكمة ، فالله يظهر متجليا فى مخلوقاته ، وهذا التجلى يدعو الى الايمان به ومعرفته ، وهذه المعرفة تقود الى قصده والسعى اليه ، وفى هذا السعى تكمن امكانية رضى المولى ، والله محتجب وبارز ، وهو فى بروزه محتجب وفى احتجابه بارز ، وذلك لوجود وسيلتين : الحس ، والعقل . فان طلب من جهة الحس وجد محجوبا ، وان طلب من جهة العقل وجد بارزا ، ولكن لا يفوت مفكرنا

(١١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٤ .

(١٢) الاشارات الالهية : ج ٢ تحقيق وداد القاضى ، ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

(١٣) المرجع السابق : ج ١ ص ١ .

(١٤) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٢٠ .

أن ينبهنا الى أن هاتين الجهتين (ليستا له تعالى ولكنهما للانسان الذى له الحس والعقل ، فصار بهما كالناظر من مكانين ، ومن نظر الى شيء واحد من مكانين كانت نسبته الى المنظور اليه مفترقة) (١٥) .

وهذا الأمر صعب على أكثر الناس واختلفوا فيه لأن الأمر اختلط عليهم ، فأخطئوا لما راموا تحقق ما لا يحس بالحس ، ولو طلبوا ذلك بالعقل لنالوه ، فليس فى العقل والمعقول شك ، وانما الشك والريب والظن فى الحس (ولولا هذه العوارض لما أغبر وجه العقل ، ولا علاه شحوب ، ولبقى على نضرتة وجماله وحسنه وبهجته ، ولما كان الانسان مفيض هذه الأعراض فى الأول ، صار مفيض هذه الأحوال فى الثانى ، واستعار من العقل نوره فى وصف الأشياء الجسمية جهلا منه وخطأ ، واستعار من ظلام الحس فى وصف الأشياء الروحانية عجزا منه ونقصا ، ولو وفق لوضع كل شيء موضعه ونسبه الى شكله ولم يرفع الوضع الى محل الرفيع ، ولم يضع الرفيع فى موضع الوضع) (١٦) .

ويتحدث مفكرنا عن امكانية المعرفة بالله فيسأل : بم يحيط العلم من المشار اليه باختلاف الاشارات والعبارات ؟ (١٧) وهنا يعدد احتمالاته فى الاجابة ، فهل هذه المعرفة شيء يلصق بالاعتقاد ؟ أو هى مجرد مطلق لفظ اصطلاح ؟ أو أنه اشارة أو احياء الى صفة من الصفات مع الجهل فى نفس الوقت بالموصوف ، أم انه غير منسوب الى شيء يعرف به (١٨) . وهذا كله انما يرجع لطبيعة الموضوع ، فلا يمكن لأحد أن ينعت الله . لماذا ؟

(١٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩٠ .

(١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩١ .

(١٧) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ .

(١٨) الهوامل والشوامل : ص ٥٥ .

يجيب شيخنا : لأن ذلك يعنى أن الناعت حصره بالنعته . وأيضا لا يمكن القول بأنه غير منعوت . وكيف ؟ لأن ذلك يعنى أن المعدوم قد زاحمه ثم يجعل القضية بقوله : « ولا بد من الاثبات اذا استحال النفى » ، واذا وقف الاثبات والنفى على المثبت النافى فقد سبق اذن كل اثبات ونفى ، فان كان سابقا كل هذه الألفاظ ، وجميع هذه الأعراض فما نصيب العارف أو ما بغيره ما ظفر به الموجد (١٩) .

وربما بدت نزعة شك فى كلام التوحيدى هذا ، وهو ما كان يظهر أحيانا على الأقل فى صورة من قلق المتسائل ، ويؤكد ذلك ما جاء فى جواب مسكويه عليه فى هذه المسألة اذ يرى أن ذنبه فيها أعظم منهما ، وأبعد غورا ، ولكنه حسب رأيه ، يجد له عذرا فى ذلك ، وهو أن هذا داء وأنه ليس من جنس الهزر ، مما يعترى المتصوف أو استخفاف المتكهن عند الكهانة ، ولذلك يعتبره مسكويه داء هوس ، أو هو خذل فى الوظائف من الشيطان فعذره الوحيد لديه لذلك انه اشتكى الى الله سطوات البلوى والا كما يقول مسكويه : (لكان لى فى مداداته شغل عن تبطير جواباته) (٢٠) .

هكذا فهم مسكويه من عرض مسألة التوحيدى فلم ير فيها الا مسا أو خبلا والا لكانت زندقة والحادا . ولكن التوحيدى وان كان قد عبر عن تساؤلاته هذه الا أنه يعترف بالصعوبة فى هذا الميدان ، ولذلك يقول بصريح العبارة (هيهات . . . هيهات . . . اشتد اللفظ ، وكثر الغلط ، ورجع كل الى الشطط ، وفات الله الفهم الفاهم والوهم الواهم . وبقي مع الخلق عالم مختلف فيه وجهل مصطلح عليه ، وأمر قد تبرم به ، ونهى قد ضجر منه ،

(١٩) الهوامل والشواغل : ص ٥٦ .

(٢٠) المرجع السابق : ص ٥٦ - ٥٧ .

وحاجة فاضحة ، -سجة داحضة ، وقول مزوق ، ولفظ منمق ، وعاجل معشوق ، وآجل معوق ، وظاهر ملفق ، وباطن ممزق (٢١) .

فمعرفة الله بهذا الطريق أمر صعب ، هيهات للإنسان أن يصل إليه ،
ويسيطر على التوحيدى فى الكلام فى الألوهية ، النزعة الصوفية ،
نزعة الوجد الصوفى ، والتسليم الكامل للالة الواحد المنزه الذى (ليس
كمثله شيء) يقول :

« الهى كل ما أقوله فأنت فوقه ، وكل ما أضمره فأنت أعلى منه ، فالقول
لا يأتى على حقه فى نعمتك ، والضمير لا يحيط بكنهك » (٢٢) .

وانما مرد ذلك العجز هو وضع الواصف والموصوف ، وضع العبد
والمعبود ، أو طبيعة العارف والمعرف ، وهنا يطرح الأدب الصوفى فى مناجاة
المولى ، وما يجب أن يتصف به العبد من التزام الحد عند الوصف ، ومن الجهل
أن يصف الإنسان الله بغير ما وصف به نفسه ، بل من سوء الأدب أن
يعرفه بغير ما عرفه سبحانه عن حقيقته .

« وكيف تقدر على شيء من ذلك وقد ملكتنا فى الأول حين خلقتنا ،
وقدردت علينا فى الثانى حين صرفتنا ؟ فالقول وان كان فيك فهو منك ،
والخاطر وان كان من أجلك فهو لك . من الجهل أن أصفك بغير ما وصفت به
نفسك ، ومن سوء الأدب أن أعرفك بغير ما عرفتني به حقيقتك » (٢٣) .

فلا مسبيل للموصف الا على سبيل المجاز . وغير ذلك انما بفضل الله
والهامة . « ونحن اذا وصفناك فانما نستنشق نسائم ربوبيتك من اوطان

(٢١) المرجع السابق : ص ٥٦ .

(٢٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢٣) المرجع السابق : ص ٢٠٩ .

معرفتكم بوسائط هدايتكم» (٢٤) . ويظل العجز عن الوصف قائما ، ذلك الوصف الذى يتناسب مع الموصوف « اللهم انا كما نعجز عن وصفك بما أنت أهله ، نستحي أن نسألك ما تستحقه » (٢٥) .

ويخلص التوحيدى الى التوحيد والتنزيه الخالص لفكرة الألوهية كما كما يخلص الى عجز الانسان عن المعرفة وان فتح له أبواب الفضل والالهام الالهى ، ولذلك يخاطب الانسان بأن الله قد ظهر فيه وعنه استتر ، ولكن الظهور والاستتار صفاته ، وليست فى الجملة غير الانسان ، ولكن الله مع ذلك ليس هو فى التفصيل الانسان ، لذلك اذا أخبر الانسان عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالا منه ، وان أخبر عن المعنى بالمعقول كان وبالا عليه ، وان أخبر عن الاسم والمعنى كان محالا عنده (٢٦) .

ثم يواصل حديثه الى الانسان فيقول : (وان قلت المعنى أصل فالاسم فرغ عليه ، وان قلت الاسم أصل فالمعنى غير مشار اليه ، وان قلت : المعنى والاسم أصلان فأيهما يعول عليه ؟ وان قلت : الاسم والمعنى فرعان ، فأينز الأصل الذى تقف لديه ؟ هيهات أن يكون مخبرا بلسان أو مضمرا بجنان ، أو محويا بعبارة ، أو معنيا بإشارة ، أو معتمدا بحزم ، أو معتقدا بعزم ، أو مطويا بقلب ، أو معلوما بلب ، أو موهوما بحدس ، أو مهموسا بهمس ، أو ملموسا بنفس ، أو محسوسا بحس ، أو معقولا بعقل ، أو موجودا بعيان ، أو مفقودا من مكان أو موسوما بزمان ، أو محرفا بنعت ، أو معرفا بوقت ، أو مصرفا بلفت) (٢٧) .

(٢٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢٥) المرجع السابق : ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٦٦ - ٧٠ .

(٢٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٠ .

والملاحظ من النص السابق أن التوحيدى وقد عدد سبل المعرفة ،
قد وصل الى ما يشبه سد كل منفذ الى معرفته تعالى ، فلا الاخبار باللسان ،
ولا الإشارة بالعبرة ، ولا الاعتقاد ، ولا حتى يمكن أن يكون مطويا بقاب ،
وكذلك الحدس وصفه بقوله ولا (موهوما بحدس) ، وكذلك عن طريق العقل ،
أو الحس ، أو الوجود بعيان ، لا يمكن أن يدرك بكل هذا ، وكأنه أراد أن يجمع
كل نواحي الإدراك الانسانى ، ثم ينفى القدرة بأى منها على المعرفة وهو فى
نفس الوقت يخرجها تعالى من الزمان والوقت ، والمكان ، ولا أفهم من هذا
غير رغبة فى التنزيه والجلال أمام الله فى سياق صوفى موحد مما ينفى عنه
أى تهمة فى القول بوحدة الوجود (كما سيأتى) .

وهو يجمال موقفه بقوله : (حشرو القلوب منه التخيل المحض ،
ونهاية الأنسية منه التمثيل البحث ، والحق من وراء ذلك على التحصيل
الصرف) (٢٨) .

وهو يؤكد المعنى السابق فى أنه تعالى لا مبدل الى معرفته الا به فى
قوله (لا خبر عنه ولا مخبر الا هو ، ولا مستخبر سواء . العجب العجب
أين نحن) (٢٩) .

اذ أنه سبحانه خارج المكان ، والكيفية ، وكل محاولة لمعرفة لا محالة
يفتضح صاحبها (فأيق من لا أين له ؟ أم كيف من لا كيف له ؟ هيهات زأغت
الأبصار ، وبليت الخواطر ، وافتضحت السرائر ، وانعكست الأواثر على
الأواخر) (٣٩) . فهذه مراتب فوق التصور ، ولذلك فعلى السامع أن يصم

(٢٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٠ .

(٢٩) الاشارات الالهية : ص ١٨٢ .

(٣٠) الاشارات الالهية : ص ١٥٦ .

طلباً للنجاة ، وللقائل أن يخرس طلباً للسمو ، وللتأخر أن يفيض لعله
يرنو ، فعجز الانسان قائم لعجز الحس ولعجز العقل (زاعت الأبرار حين
سرحت نحوك ، وارتدت خاسئة حين رامتك ، وحارت الأبواب حين فجحت
عنك ، وانكفأت على اعتابها فرقة منك) (٣١) .

فمعرفة الله عن طريق الحس مستحيلة ، لأن الحس أخس أن يوجد
به ، ومعرفته بالعقل أيضاً مستحيلة لأن العقل خلقه ، ولكن مع ذلك فالخيرة
قائمة ، والعجب مستمر ، والشوق اليه تعالى دائم ، ولما كان طلب المعرفة
بالحس أو بالعقل محال ، فالتوحيدى أعلم بالله من أن يطلب منه تعالى ما هو
محال ، وليس للانسان اذا الا أن يقبل ما تفضل به راضياً شاكراً (٣٢) .

والعقل البشرى عند مفكرنا وان كان شريفاً الا ان قدرته محدودة وهو
خلق الله يلحقه النقص ويجوز غلبه ، (وما دام هذا هو موقف أبى حيان
من العقل فمن الطبيعي أن يعتقد بأن الله أرفع من أن يدركه الانسان بعقله ،
لعدم صفاء العقل فيه من معوقات الحس) (٣٣) . وبالتالي يترتب على ذلك
عدم القدرة على فهم أو معرفة : أولاً : الذات الإلهية وما يتصل بها من
صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة .

وثانياً : الأمور التى تتعلق بمسلمات العقيدة الدينية (٣٤) . قاله
مصححانه قد (جارت الأبصار عنه كلالاً ، وزاغت البصائر فيه تيهها .
وجلالاً) (٣٥) .

(٣١) الاشارات الإلهية : ص ١٠١ .

(٣٢) الاشارات الإلهية : ج ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٣٣) وداد القاضى : الركائز الفكرية فى نظر أبى حيان الى المجمع - مجلة الأبحاث -

كانون الأول ١٩٧٠ ص ١٦ .

(٣٤) المرجع السابق : ص ١٦ .

(٣٥) الاشارات الإلهية : ج ١ ص ١٢٤ .

والعقل الذى يعجز عن معرفة الغيب والحكمة الالهية ومراد المولى ، هو العقل الذى يعجز عن معرفة الله ، فلا يمكن أن نطلبه سبحانه لانه قبل الطلب موجود ، وبعد الطلب مفقود ، أى أن البحث لا يؤدي لشيء ، وهو ليس مفقودا بالعين ، بل عن العين ، وهو موجود للعقل لا به ، فالعقل عاجز ، ولكن هذا العجز ان كان لطبيعة العقل من جهة فهو لارادة الله من جهة ثانية ، لأن الأمر فى المعرفة انما هو متعلق بأمره سبحانه وفضله وإيمانه ، لأن الانسان مع ذلك يعرف الله بتوقيفه (٣٦) .

ولذلك يخاطبه تعالى : (وليس يلتبس أمرك الا على من حجبتك عنك ، ولم تؤهله لمعرفتك ، ولا رأيته مستحقا للإشارة اليك ، مقتته فجعلتك وحجبتك فجحدك ، وأنكرته فأنكرك) (٣٧) .

وهذا يوضح اختياره فى المعرفة للطريق الصوفى ، وان كان الاستدلال قائما عليه من خلقه ، وان كان قد ظهر سبحانه وتعالى فيما خلق ، لكن يتوقف على الإلهام فهو قريب وبعيد ، ولكن لا القرب بتدان ، ولا البعد بتناء أو كما يقول (الحق أقرب من أن يشار اليه ، وأبعد من أن يطلع عليه لأن قربه ليس بتدان ، وبعده ليس بتناء) (٣٨) .

فهو قريب لمن ينبه اليه سبحانه ، ولكنه بعيد بالوهيته التى هى بحر لا ساحل له . وقد دل على نفسه بخلقه ، فله فى كل شيء آية تدل على وحدانيته ، ولذلك وجب النظر فى الخلق ، ومن ذلك الحيوان ، والجماد ، فالآيات تظهر فى المخلوقات على أشكال متباينة (فان بعضها ينطق بالشكل

(٣٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٠٣ .

(٣٧) المرجع السابق : ص ١٠٣ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٣٦٧ .

والقدرة وبعضها بالحلية والصورة ، وبعضها بالحرف والصوت ، وبعضها بالنقصان والكمال ، وبعضها بالعقل ، وبعضها بالحس ، وبعضها بالتركيب مع الجميع (٣٩) .

ومن هنا كان على الانسان أن يبحث في خلق الله ليقف على حكمته ، ويستفيد نوعا من التوحيد ، وبهذا التوحيد يكون قد حقق لنفسه خصوصية منازل الملائكة ، وكرامة أولى العزم من الرسل ، وقد قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره) (٤٠) ، وبالتالي فقد وجب البحث في هذا المضمار ولذلك على الانسان أن (يجتهد في وصفه بكل ما كان دالا عليه ، وداعيا اليه ، وموثقا به ، مؤمنا منه) (٤١) .

فهذا أولى بالانسان وواجب عليه .

وإذا عرف الانسان المخلوقات وفهم حكمته تعالى فيها ، عرف الله بها من ناحية دلالاته عليها ، وعرفها به من ناحية صنعه لها ، وهذه المعرفة من شأنها أن تظهر غوامض حكمته ، وتستجلى غوالب قدرته . فيشهد الانسان بها منافذ مشيئته في مجارى ارادته ، ثم يخاطب الانسان (فإذا اثتلقت لك هذه المعارف اثتلافا وصارت معرفة واحدة ، علقت به على يقين وعيان) (٤٢) .

ولكن التوحيدي وهو يؤكد عجز العقل عن معرفة الله دون الالهام الالهي ، يؤكد أيضا على الحكمة الالهية حيث انه تعالى : (يفرق والسر فيه تأليف ، ويجمع والحكم فيه تفريق ، عجب ينفرد به ، ولطيفة لا توجد

(٣٩) المرجع السابق : ص ٩٨ .

(٤٠) سورة الأنعام : آية ١٩ .

(٤١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٨ .

(٤٢) المرجع السابق : ص ٩٩ .

لا منه ، وأمر لا يمضيه غيره ، وحكم لا يقتضيه سواه ، هنالك لا مجال للعقل ولا مسرى للوهم ، ولا ثمرة للتحصيل ولا فائدة في البحث ، ولا غاية للطلب (٤٣) .

فالإلهام هو الأمل في المعرفة ، إذ إن همة الإنسان قاصرة عن النعت إلا إذا واصلها تعالى بالإلهام . ولذلك يعتذر قائلا : (اللهم : أنا وصفنا الهيئتك ، وطوبنا في الوصف عبوديتنا لك فنهاية حظنا من الهيئتك مع عجزنا الظاهر أن تلهمنا ذكرك) (٤٤) .

وليس في كلام التوحيدى في استدلاله من العالم أو من الموجودات على الله ، تناقض مع ما يقوله من العجز ، فالعجز عن الإحاطة ، والعجز عن المعرفة اللاتئة بة تعالى التى لا تتحقق إلا بالإلهام ، فهو فى استدلاله من الموجودات ، أو فى رؤيته للخلوقات كدليل على الخالق أقرب الى طريقة المتكلمين أقصد الاتجاه الجدل الكلامى ، وذلك لأن أصحاب الكلام بالرغم من انهم اتخذوا أكثر من دليل إلا انهم فضلوا الطريق الصاعد كما يسميه الدكتور عاطف العراقي ، وذلك (بمعنى الصعود من العالم وما فيه من موجودات الى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى لأن هذا الطريق يعد تعبيرا قويا عن الغائية والعناية الالهية) (٤٥) .

وفى هذا يرى التوحيدى ان الله قد يسر للانسان علامات الاشارة اليه ، بل ودعاه بكل وسيلة وطريقة ، وقد تحدث التوحيدى فى خصائص الحيوان للوزير وأظهر انها اما فسيولوجية أو متصلة بالطباع ، وهو فى ذلك

(٢٣) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

(٤٤) المرجع السابق : ص ١٩٠ .

(٤٥) محمد عاطف العراقي : أدلة وجود الله - بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى

روح عثمان أمين ، ص ٧٩ .

يستخدم هذه المخلوقات كدليل يشير اليه تعالى والى وحدانيته ، يستخدم
فى ذلك سنداً من القرآن الكريم (أفلا ينظرون الى الأبل كيف
خلقت) (٤٦) .

ويرى التوحيدى أن الإنسان مقصر فى النظر الى ملك الله المبسوط
الدال عليه ، غافل عما فيه من اشارات للخالق والموجد ، ولحكمته وقدرته ،
ولما فيه من عجائب : (تصعد فوق العقول النامة بالاعتبار والاختيار بعد
الاختبار ، وانما بث الله تعالى هذا الخلق فى عالمه على هذه الأخلاق المختلفة
والخلق المتباينة ، ليكون للإنسان المشرف بالعقل طريق الى تعرف خالقها ،
وبيان لصحة توحيده له بما يشهد من أعاجيبها ونيل لرضوانه بما يتزود
من عبره التى يجد فيها ، وليكون له موقظ منها ، وداع حاد الى طاعة من
أبداها وأبرزها ، وخلطها وأفردها) (٤٧) .

وإذا كان التوحيدى قد أشار الى الموجودات بوصفها دالة على الخالق ،
فإن أهم هذه المخلوقات هو الإنسان الذى هو العالم الصغير ، وبالتالي فإذا
عرف الإنسان نفسه فقد عرف العالم الكبير ، وإذا عرف العالم الكبير ،
عرف الله الذى (بجوده وجد ما وجد ، وبقدرته ثبت ما ثبت ، وبحكمته
ترتب ما ترتب ، وبمجموع هذا كله دام ما دام) (٤٨) .

فكان التوحيدى ينتقل من معرفة الإنسان ، الى معرفة الكون ، ومنه
لمعرفة الله . ولعل ذلك يذكرنا بحجة ديكرات الوجودية ، حيث ينتقل من
اليقين الأول ، وجوده ، الى اليقين الثانى وجود الله ، الى اليقين الثالث وجود

(٤٦) سورة الفاشية : آية ١٧ .

(٤٧) الإمتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٤٨) الإمتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٧ .

العالم ، ولكن مفكرنا أقرب الى البرهنة بالانتقال من العالم الى الله ،
أو هي أقرب الى القول بأن وحدة الخلق دليل على وحدة الخالق .

ولكن اذا كان التوحيدى قد وجد فى الانسان وفى العالم اشارات
ودلائل على الوجود الالهى قد جعلها الله أمام الانسان ليتهدى اليه ، وهو
يدعوه اليه بها ، ولكن الدليل الأقوى عنده هو دليل صوفى لا جدلى
وذ برهني . والمرجع فى ذلك طبيعة الموضوع ، ولذلك يقول (فاتحة مقاصد
القول أن يقال : ان الحق خفى لكنه جلى ، وجلى ولكنه خفى ، والجلاء والخفاء
اسمان شاعا به لا حكمان جريا عليه ، وحيلتان ظهرتتا منه ، لا معنيين
حلا فيه) (٤٩) .

وهو يطرح علينا الطريق اليه بقوله :

(ان أردت النجاة فأعبده ، وان آثرت الاتصال به فأقصده ، وان
أحببت أن تجده فأعرفه ، وان تمنيت أن تعرفه فجدّه) (٥٠) .

وهكذا نجد جدلية فى هذه العلاقة ، فالعبادة والقصد أولا ، ثم الجدل
فى العلاقة نجده فى أن الانسان اذا أحب أن يجده فعليه أن يعرفه ، وهو
اذا أراد أن يعرفه فعليه أن يجده ، مما يظهر الإشارة الصوفية فى هذه
العبارة ، فاعله يقصد ان أحببت أن تجده فأعرفه ، أى أعبدّه ، عبيودية
صحيحة ، وذلك للتفسير الشائع لقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون) (٥١) .

على انها ألا ليعرفون ، وان تمنى أن يعرفه فعليه أن يجده أى يؤمن به

(٤٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٦٧ .

(٥٠) الاشارات الالهية : ص ٢٦٧ .

(٥١) الذاريات : آية ٥٦ .

ويتوكل عليه ، أقول ان فى عبارته هذه اشارة صوفية ، بطريق الرمز
أو الاشارة .

ومفكرنا يرى أن كل ما خلا الله باطل كما أخبرنا سبحانه (الهنا أنت
الحق ، وما سواك الباطل ، وأنت كما قال من أنطقته حين قال (ألا كل شيء
ما خلا الله باطل) (٥٢) . ولا يمكن للانسان أن يحيط بالله ، ولا يمكن للسان
أن يصفه ، وذلك لأن (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيط بما
ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر
المذاهب) (٥٣) .

فكل واصف مهما أطنب فما يفوته أكثر مما يدل عليه بلفظ ، لأن الله
فوق كل نعمت ، وفوق كل ظن عند الانسان ، وفوق كل موصوف ، وفوق
كل معقول بعقل (٥٤) .

ولذلك يخاطبه تعالى بقوله : (طلبت فلم توجد ، ووجدت فلم تعرف ،
وعرفت فلم توصف ، ووصفت فلم تلحق ، وشوهدت فلم تدرك) (٥٥) .

وهكذا تظل المعرفة بالله بعيدة المنال ، فالشوق اليه قد رزق
العيون بالدمع ، والأنفاس اليه تتحرق والطلب موجود ، ولكنه تعالى لا يوجد ،
أى لا يمكن معرفته سبحانه على الحقيقة ، فان وجد سبحانه بدلائل وجوده
وآيات صنعته ، لم يعرف بعد ، فان عرف بلفظه ونعمه فلا يمكن وصفه ،
فان أمكن وصفه لفضله وجوده ، فلا يلحق الوصف أبدا جبروته ، وكيف
ذلك والوهيته بحر لا ساحل له ، فان شوهد سبحانه فهو لا يدرك مع

(٥٢) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٥٨ .

(٥٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٢٩ .

(٥٤) المرجع السابق : ج ١ ص ٣٣٠ .

(٥٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨ .

ذلك ، وبذلك يظل الأمر مستغلقا على الانسان ، وتظل حيرته قائمة وجهله به ما زال كبيرا (وكيف لا تكون كذا وفوق ذا ، ونحن لا نحيط ببعض من خلقك على خوافي ما بطن فيه من حكمتك ، وبوادي ما ظهر عليه من قدرتك ؟ وإذا كان عجزنا عن ذلك يفضحنا عندنا ، ويردنا علينا ويوارينا فينا ، ويخجلنا منها ، ويعكسنا اليها ، فما قولنا فيما خلا ذلك مما لا نحسه بمشاعرنا ، ولا نلحقه ببصائرنا) (٥٦) .

ولكن مع هذا تظل المشاعر تحس بالله ، والبصائر تلحق به (٥٧) . وهو وحده الذي يأذن لأنه تعالى (جل فدق ، ودق فجل ، أعنى جل في نفسه فدق على من رآه ، ودق في لطفه فجل على من سامه ، فطوبى لمن بصر فأبصر ، وأشهد فشهد ، وجلى عليه فعابن ، وخص به فتلذذ ، ووهب له فتنعم ، وأهل له فنال ، واحتبى منه فأدرك) (٥٨) .

وبذلك تظل المعرفة ممكنة فقط بالهامه تعالى وفضله ، ذلك يقول مخاطبا الانسان : (هو الذى يريك حقائق الأشياء دون الحق تخيلا ، ويمزجك بحقائق الأشياء فيما فوق العقل تخويلا) (٥٩) .

• (٥٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨

• (٥٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨

• (٥٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٥

• (٥٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٢٣

الاسماء والصفات

تناول التوحيدى موضوع الصفات ، كما تحدث عن الاسماء وأولا يجب التفرقة بين الاسماء التى هى ألقاب تطلق على الله فى القرآن الكريم (٦٠) ، وبين صفات الله و (هى النعوت المجردة بالمعنى الدقيق الذى يكمن وراء هذه الألقاب ، مثل (قدرة) وراء قادر و (علم) وراء (عليم) (٦١) .

وقد اختلفت الفرق فى مشكلة الذات والصفات ، ولكننا نجد ثلاثة اتجاهات رئيسية وأولها المشبهة الذين ذهبوا الى القول بالتشبيه والتجسيم ، والبغدادى يجعلهم صنفين رئيسيين الأول شبه ذات البارى بذات غيره . والصنف الثانى شبه صفاته بصفات غيره (٦٢) . واعتبر أن أول ظهور التشبيه فى الاسلام صدر عن أصناف من الروافض والغلاة (٦٣) .

والاتجاه الثانى : نفى الصفات وهم المعطلة ، والجهمية ، نسبة الى جهم ابن صفوان الذى قال بنفى الصفات الأزلية كما ذهبت المعتزلة وزاد عليهم بأشياء منها . كما يقول الشهرستاني : انه لا يجوز وصف البارى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يؤدى الى التشبيه ، وعلى ذلك نفى كونه حيا عالما ، وأثبت كونه قادرا ، فاعلا ، خالقا اذ لا يوصف الخلق بشيء من

(٦٠) الموسوعة الاسلامية الميسرة : اشراف ، ه . ١ . ي . جب ، ج . ه . ه . كالمزج ترجمة راشد البراوى ج ١ ص ٥٧٥ .

(٦١) المرجع السابق : ج ١ ص ٥٧٥ . وقد شرح الغزالي فى المقصد الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى ، الاسماء ، ومعانى الاسم والمسمى والتسمية ، وما يدور حول هذا الموضوع . انظر المقصد الاسنى ، للغزالي ، دراسة وتحقيق محمد عثمان أفشت ، ص ٢٣ - ٥٥ ، مكتبة القرآن . بدون تاريخ .

(٦٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٦٣) المرجع السابق : ص ٢١٤ .

ذلك (٦٤) . وإلى ذلك ذهب المعتزلة وعلى رأسها الواصلية نسبة لواصل ابن عطاء الذى قال بنفى صفات الله إلا أن هذه المقالة فيما يذهب الشهرستاني كانت غير نضيجة إلا أن واصلا كان يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استجالة وجود الهين قديمين أزليين ، لأن اثبات صفة قديمة يعنى اثبات الهين (٦٥) .

إلا أن أصحابه بعد أن أطلعوا على كتب الفلاسفة ليؤيدوا مقالته ببراهين عقلية ، فانتهوا إلى كونه عالما قادرا ، ردهما الحسن البصري إلى صفة واحدة وهى العالمية (وذلك عين مذهب الفلاسفة) (٦٦) . وهكذا تمضى مدرسة المعتزلة فى نفس الاتجاه وهو نفي الصفات ، وحتى النظام والباحظ ، إلى أن يأتى أبو هاشم المعتزلى ، وتمثل فكرته تحولا عن آراء المتقدمين من المعتزلة (٦٧) . فقد ذهب إلى أن (الصفات هى أحوال للذات الالهية ، أو قل هى مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية) (٦٨) . ولكن هذه الأحوال لا هى زائدة على الذات ، ولا هى عين الذات . ولا مجال للاستطراد فى ذلك فى هذا الموضوع .

وبقى الاتجاه الثالث وهو اثبات الصفات ولكن دون تشبيهه ، فإذا كان المعتزلة سموا المعطلة لتفهم الصفات ، فهذه الجماعة من أهل السلف سميت الصفائية لاثباتهم الصفات .

وهم فى اثباتهم للصفات منهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ، ومنهم

علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١١٣ - ١١٤ .

(٦٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٦ .

(٦٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٦ .

(٦٦) الشهرستاني : المرجع السابق ، ج ١ ص ٤٦ ، وانظر : أبو الوفا التفتازانى :

(٦٧) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٦٨) أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

من توقف عن التأويل ؛ ولكن الأساس الأول هو أن الله ليس كمثله شيء ، ولكننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذم الآيات وتأويلها ، ويرى الشهرستاني أن مالك بن أنس ممن لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه ، ولذلك قال في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (٦٩) • (الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة) (٧٠) •

وموقف الأشعرية هو موقف وسط بين المعتزلة والمشبهة ، فعند أبي الحسن الأشعري أن الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدر ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بالكلام • الخ ، وهذه الصفات في رأيه أزلية قائمة بذاته ، فلا يقال : هي هو ، ولا هي غيره ، ولا : لا هو ، ولا : لا غيره (٧١) • هذا مجمل مختصر لأهم المواقف الكلامية من مشكلة الذات والصفات فكيف نظر مفكرنا في المشكلة ؟

إن التوحيد لا يتناول الموضوع بوصفه متكلماً فقد مر علينا رأيه في المتكلمين ، ولكنه يتناوله بوصفه مفكراً مهتماً بموضوعات الفكر ، ومهموماً بالمشكلات الفكرية المطروحة في البيئة التي يشترك ويحيا فيها • فيرى في الهوامل والشوامل (مثلاً للمشكلة) أن سائلاً قد ألقى سؤالاً حول الصفات ، ويلقى السؤال على مسكويه وفخواه أن رجلاً سأل عن أهل التوحيد فقال : ما بالهم لا يخبرون عن الباري إلا بنفى الصفات ؟ ثم يوضح رأيه أكثر فيقول : إن الناس في ذكر صفات الله على طريقتين :

(٦٩) سورة طه : آية • •

(٧٠) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ •

(٧١) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ٩٥ •

الطائفة الأولى تقول :

لا صفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة ، ولكنه مع نفوذ هذه الصفات موصوف بأنه سميع بصير حي قادر عالم .

والطائفة الثانية :

تقول هذه أسماء لموصوف بصفات هي العلم والقدرة والحياة ولا بد من إطلاقها وتحقيقها .

وافتقت الطائفتان في أنه عالم لا كالعالمين وقادر لا كالقادرين وسميع لا كالسامعين ، ومتكلم لا كالمتكلمين . ولكن القائلة بالصفات قالت أن له علما لا كالعلوم ، واتكأت على النفي في جميع ذلك (٧٢) . ثم يضيف (وكانت الطائفتان في ظاهر الرأي مثبتة نافية ، معطية آخذة إلا أن يبين ما يزينه على هذا) (٧٣) . فكأننا إذا أردنا أن نتفى الصفات فلا بد لنا أن تثبتها ، وإن أردنا إثباتها فلا بد لنا من نفيها من جهة ثانية ، فسواء أخذنا برأى المعطلة من المعتزلة أو برأى الصفاتية من أهل السلف فلا بد أن نجد تقاربا في النهاية ، بالرغم من الاختلاف في الاتجاه ، فالمعطلة بالرغم من نفيهم للصفات قالوا أنه عالم بعلم وعلمه ذاته ، كما ذهب العلاف (٧٤) . أما الصفاتية فأنما قصدوا نفي التشبيه الذي هو مشابهة الله للمخلوقات .

ويمكن القول أن التوحيد في سؤاله السابق المطروح في الهوامل على مسكويه إنما قصد أن يقول أننا في الحالتين أي الإثبات والنفي بين شقي الرحى ، فاما نفي مثبت ، وأما إثبات نافي و (وفي كلتا الحالتين نحن إنما

(٧٢) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ .

(٧٣) الهوامل والشوامل : ص ٢٧٨ .

(٧٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٤٩ .

تقول عن الله ما لا نعلم (٧٥) .

ويتحدث التوحيدى عن الله من حيث هو فرد ، فيتحدث عن قدرته وحكمته ، ومشيتته ، وعلمه ، وسطوه ، وعزه ، وهذا الجانب من الألوهية يصفه مفكرنا بقوله (له قدرة تصرف كل شيء على كل شيء ، وحكمة تغفى فى كل شيء عن كل شيء ، ومشية تنفذ فى كل شيء لكل شيء ، وعلم يحيط بكل شيء من كل شيء ، لا يعزب عنه شيء ، ولا يعز عليه شيء ، سطوه ينسبك ما تعرف وما لا تعرف ، وعزه يأتى على كل ما يصف ولا يصف) (٧٦) .

ولكن من جانب آخر نستطيع أن نتحدث عنه تعالى من حيث هو جواد ، عن رحمته ، وحكمه ، ورفقه ، وصنعه ، وتوفيقه ، فله رحمة تسع كل شيء بكل شيء ، وله حكم يأتى على كل شيء فى كل شيء ، ورفقه ينفذ فى كل شيء من كل شيء ، وصنعه يحيط بكل شيء لكل شيء ، وتوفيقه يقدم كل شيء على كل شيء (٧٧) .

القادرة :

والقدرة الالهية مطلقة . (فما تناهت القدرة ولن تتناهى) (٧٨) .

الارادة :

ويتحدث مفكرنا عن معنى الارادة الالهية يذكر لآخر أن الارادة باب القدرة ، والمشية باب العلم ، ثم يؤيد ذلك القول بما يفهمه من كلام الله فيخلق ، أما ترام يقول (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) (٧٩) .

(٧٥) ذكرى ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ .

(٧٦) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٤٩ .

(٧٧) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٤٩ .

(٧٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١٣ .

(٧٩) البقرة : الآية ٢٥٥ ، البصائر والذخائر ، تحقيق أحمد أمين ، ج ١ ص ١٧٠ -

١٧٦ ، الآية رقم ٤٠ من سورة النحل .

ثم قال : ألا ترى الى قوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (٨٠) .

الأول - الآخر - الظاهر - الباطن :

ويشرح قول الله عز وجل (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) (٨١) .
فيقول ان الإشارة في (الأول) هي الى ما بدأ الله به من الابداع والتصوير
وابراز التكوين ، اما الإشارة في الآخر فهي الى المصير اليه في العاقبة على
ما يحب في الحكمة من الانشاء والتصريف والتعريف والهداية والتوقيف ،
وذلك لأن النظر الصحيح يؤدي الى القول أنه لما كان الله محتجبا عن
الأبصار ، ظهرت آثاره سبحانه في صفحات العالم وأجزائه ، وذلك لتكون
الآثار داعيا الى معرفته ، وهذه المعرفة طريقا الى قصده ، وقصده سببا للمكانة
عنده والحظوة لديه (٨٢) ، وأما عن الباطن والظاهر فالله في احتجابه بارز ،
وفى بروزه محتجب ، ولكن الحجاب من ناحية الحس ، والبروز من ناحية
العقل ، أى اذا لحظ من جهة الحس وجد محجوبا ، واذا لحظ من جهة العقل
وجد بارزا ، ولكن الجهتين هما للانسان وليستما لله تعالى (٨٣) .

الحادث والقديم :

ويشرح مفكرنا معنى الحادث ، والقديم ، ويفرق بينهما باعتبار أن
الحادث من شأن الحس الذى يلهج به . وللحادث التعجب ، أما القديم فله
التعظيم والاجلال (٨٤) .

(٨٠) سورة الحديد : آية ٣ .

(٨١) سورة الحديد : آية ٣ .

(٨٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٦٠ .

(٨٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٨٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٤ .

والقديم أما بالزمان ، وأما بالدهر ، أما قديم الزمان فالمعاند وأما قديم الدهر فالعقل ، والنفس والطبيعة • والله يسمى بالقديم لا بالعتيق لهذا السبب ، ولأن العتيق قد نفى التعظيم ، ولكن من جهة ثانية تعنى قدم مجهول من الزمان •

وهو يطرح سؤالا حول ما اذا كان العرب يعرفون معنى القديم عني انه ما لا أول له ، وكان جواب السيرافي عليه الذى أورده التوحيدى هو انهم يقولون (هذا شئ قديم) (وبنيان قديم) بمعنى أنه فى زمان مجهول المبدأ •

ويسأل التوحيدى حول معنى القول - هذا من الله ، وهذا بآله ، وهذا الى الله ، وهذا على الله ، وهذا من تدبير الله ، وهذا بإرادة الله ، وهذا يعلم الله ؟ (٨٥) •

مما نلمح فيه محاولة للتحليل لما هو شائع الاستخدام حول هذا الموضوع ، أو محاولة لتحليل الجزئيات بغية ربط أو محاولة تركيب مرة أخرى والوصول الى فهم أوضح ، ومعنى أشمل •

معنى الحق :

ويتحدث مفكرنا عن لفظ (الحق) فيذكر حديثا بين ابن القفطان والصاحب ، يدور حول كلمة الحق ، اذ يسأل الصاحب ابن القفطان أنت على الحق ؟ فيجيبه نعم • فيقول الصاحب والله حق ، فأنت على الله • ويستنكر التوحيدى ذلك الحديث ويعتبره من سوء الأدب ، ومن ضعف العقل ، وقلة الدين ، ثم يذكر شرحا لابن القفطان نلمح فيه روح التوحيدى

وفكره ، وذلك في شرح معنى الحق • وخلاصة هذا الرأي ان الحق يراد به
معنيان مختلفان ، فالحق الذي ضده الباطل • هذا معنى • والحق يطلق
على الله تعالى ويراد به أنه محقق ، فالله الحق المحقق ، والله تحقق أى أنه
مثبت موجود ، ومفتقد مشهود له بالوحدة والقدرة والحكمة والمشئنة •
والحق يطلق على ما عداه ويراد به أنه محقق ، فهو على الحق الذي ضده الباطل
اما الله فهو الحق الذي لا ضد له • أو هو الحق المحقق (٨٦) •

علم الله :

ويرى التوحيدى ان علم الله يحيط بكل شىء مما يمكن أن نستنتج منه القول بأن الله يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات ، لا كما قال الفلاسفة فى محاولة لنفى التغير عنه تعالى ظنا بأن العلم بالتغير يقتضى بالضرورة تغيرا فى ذات العالم ، اذ العلم يتبع المعلوم . ويصدق الغزالي اذ يرى فى كلامهم هذا ما يستتبع الغاء التكليف اذ يتساوى عنده (الله) العمل الصالح بالطالح ، لأن هذه عوارض لهذا الشخص أو ذاك .

أقول ان كلام التوحيدى يوحى بقوله بعلم الله بالجزئيات فلا يغيب عن علمه سبحانه شىء ولذلك يقول : (أنت المطلع على خبء الضمير ، والمحيط بكل مستور ، والمصافى كل من صافاك ، والموالى كل من والاك ، لك الفضل فى الثانى لان لك الفضل فى الأول ، وأنت الموجود فى كل زمان . والصاحب لكل انسان ، لا تخفى عنك ذرة ، ولا تفوتك خطرة) (٨٧) .

ويسأل التوحيدى عن معنى قول بعض العلماء ان الله تعالى عم الخلق بالصنع ولم يعمهم بالاصطناع ؟ ما مبسوط هذا المعنى ؟ وكيف وجه تحصيائه ؟ والتوحيدى فى سؤاله هذا انما يثير مشكلة فعل الله ، وهل يفعل الله الخير بالضرورة ، هل يفعل الأصلح للعباد ؟ ولكن المعنى الذى نستشفه من وراء قلق التوحيدى فى سؤاله هو السؤال عن العدل الالهى . وهو يمضى فى تفصيلات سؤاله فيقول (وهل ترك الله - تعالى شيئا فيه صلاح الخلق فلم يجد به ابتداء من غير طلب) (٨٨) . فكانه يطرح ما أثبتته المعتزلة من فعل

(٨٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨ .

(٨٨) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ .

الله للأصالح لتنزله تعالى من أن يضاف إليه شر وظلم .

ويستمر مفكرنا فى طرح السؤال ليؤكد ما سبق فيقول (كيف يكون هذا ، وقد بدأ بالنعيم قبل الاستحقاق ، وخلق الخلق من غير حاجة الى الخلق ؟) (٨٩) .

ولكن يجب ملاحظة أن هذه الفكرة يطرحها فى (الهوامل) أى فى مرحلته الفكرية الأولى ، ولكننا نجدها بعد ذلك تتطور عنده حتى فى الاشارات ، فتأخذ بعدا روحيا ، لأنه وجد فى سبق النعمة قبل الاستحقاق أسمى آيات الفضل الالهى وذلك (لأن المنعم بدأ بالنعمة قبل الاستحقاق؟ فأسلف العتق قبل الاسترقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحكم ، وأنت الجملة بما زاد على التفضيل) (٩٠) . فاذا كان التوحيدى يبدو متحيرا فى الجواب فى (الهوامل والشوامل) لكنه يعود الى حل وجواب فى الاشارات ، يرتاح اليه ، ويقتنع به عقليا ووجدانيا لفهم الفعل الالهى ، وذلك هو التفسير بالاخفاء للحكمة ، أو احتجاب الغاية عن أعيننا ، فورا ما نشاهده حكمة اقتضت أن يكون على ما هو عليه يقول (فان قيل أبلى بالحاجة ثم منع من غير بخل ، قيل : فلن ينبغى أن يجحد احسانه فيما ظهر لحيرة تقع فيما يظن ، ولعل فى غيب ما منع ما قد يقع ، لكنه مجهول ، وهو بتدبيره ملى وعلى موجب الحكمة ماض بغير مدافعة ، ولا اعتراض) (٩١) .

(٨٩) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ .

(٩٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٧ .

(٩١) الهوامل والشوامل : ص ١٥٦ .

مشكلة الشر :

ويسأل التوحيدى عن الشر فى العالم ، ومشكلة الشر فى العالم هى
(مشكلة المشكلات فى جميع العصور) (٩٢) . وانما أقصد هنا أنه يثير
مشكلة الشر الطبيعى وهو ذلك الذى (يطلق على الضعف فى تكوين الفرد
والأمة ومرضه) (٩٣) .

والتوحيدى يسأل عن الحكمة فى (آلام الأطفال ، ومن لا عقل له من
الحيوان) (٩٤) . وهذه المشكلة كانت من المشكلات الكبرى التى واجهتها
الديانات اذ لزم حل هذا اللغز وهو الواقع الذى يجعل الأرض تبدو لنا
(كمقبرة فسيحة الأرجاء ، الحيوانات آكلة العشب تعيش على النباتات
وأكلة اللحوم لا تستطيع الحياة لولا عدوانها المستمر على غيرها من آكلة
النباتات) (٩٥) . نعم كانت مطالبة الديانات بالاجابة المقنعة على مثل هذه
التساؤلات التى تصور الشر الطبيعى ، والتى تظهر العالم لنا على أنه غير
مكترث قبل أن تطالب الانسان بأن يكون فى الحياة أخلاقيا فاضلا (٩٦) .

ويحكى على لسان السجستانى قصة فى نطاق تناوله لموضوع الشر
الطبيعى مؤداها : أن صبيا قد مرض فأخذ يتوجع ، ويئن فقال له أبوه :
أصبر وأحمد الله . فقال : ولم أحمدہ ؟ قال : لأنه ابتلاك بهذا ، فاشتد

(٩٢) عباس محمود العقاد : عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، ص ٧٩ .

(٩٣) أحمد عبد الحليم : الموسوعة الفلسفية العربية : نشرة معهد الانماء العربى ،
ص ٥١١ . وانظر جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٦٩٥ .

(٩٤) الهوامل والشوامل : ص ٣٦٤ .

(٩٥) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ٥١ .

(٩٦) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ٥١ .

وجعه وألمه فلما سأله أبوه عن السبب قال : كنت أظن أن غير الله ابتلاني بهذا فكنت أرجو أن يعافيني ، فأما وهو الذى ابتلاني فمن أرجو لذلك .
ويذكر التوحيدى الرد على ذلك على لسان السجسناني فيقول .
(ولو علم أن الذى ابتلاه هو الذى استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرًا له عليها بحس صحيح ، وعلم تام لكان لا يرى ما قاله موتوهمه لازما) (٩٧) .

وهذه الفكرة نجدها فى أكثر من موضع عند التوحيدى . وقد تكلم المعتزلة فى ايلام الأطفال وكانوا فى ذلك كما يذكر أبو الحسن الأشعري على ثلاثة أقاويل : فقالت جماعة أن يؤلمهم لا لعله ، وأنكروا أن يعرضهم فى الآخرة ، كما أنكروا أن يعذبهم فى الآخرة أيضا .

وجماعة ثانية : قالت انه تعالى يؤلمهم عبرة للبالقين ، ولكنه يعرضهم فى الآخرة ، ولولا ذلك لكن ايلامه إياهم ظلماً . وجماعة ثالثة (أصحاب اللطف) قالت (انه ألهم ليعرضهم ، وقد يجوز أن يكون اعطاه إياهم ذلك المرض من غير ألم أصلح ، وليس عليه أن يفعل الأصلح) (٩٨) .

ولعل هذا يوضح تقارب التوحيدى مع هذا الرأى ، حيث ذهب فيما يعد للقول بالحكمة الالهية الخافية علينا فى ذلك وراء ما نراه من أفعال - كما أنه قال بأنه تعالى بدأ بالنعيم قبل الاستحقاق ، وبذلك قال قائلون من المعتزلة عن ادامة العوض لهم فى الآخرة ، بأنه تفضل وليس باستحقاق ، كما أجمعوا على أنه لا يجوز لله سبحانه أن يعذبهم فى الآخرة أو يؤلمهم (٩٩) .

(٩٧) الامتاع والمزانسة : ج ٣ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٩٨) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٩٩) الأشعري : المرجع السابق ، ج ١ ص ٣٧٩ .

وبالرغم من أن التوحيدى لم يكن متكلمًا كما قلت أو أنه يرفض أن يكون كذلك ، إلا أنه يتناول موضوعات الكلام ، ومن ذلك ما يبدو فى كلامه عن نعم الله ، وما يمكن أن يفهم منه قوله ، بالعدل ، والوعد والوعيد فهو يرى أن نعم الله على ضربين ، أحدهما عم الله به العباد ، وهي الخلق والرزق ، ويجعل من ذلك دليل العدل ، أما الضرب الثانى من النعم فهو المستحقة بالعمل ، والاجتهاد ، فيكون جزاء من يعمل صالحا الجنان ومن يعمل شرا الحرمان ، يقول :

(ونعمة الله على ضربين : أحد الضربين عم به عباده وغمر بفضله خليقته ، بدءا بلا استحقاق ، وذلك انه خلق ورزق وكفل وحفظ ونعش وكلا وحرس وأمهل وأفضل ووهب وأجزل ، وهذا هو العدل المخلوط بالاحسان ، والتسوية المعمومة بالتفضيل ، والقدرة المشتملة على الحكمة . والضرب الثانى هو الذى يستحق بالعمل والاجتهاد والسعى والارتياد ، والاختيار والاعتقاد ، ليكون جزاء وثوبا . لهذا حرم العاصى المخالف ، وأنال الطائع الموافق) (١٠٠) *

والمعتزلة قد ربطوا بين التوحيد والعدل فاذا كانوا فى نفى الصفات قصدوا تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات ، ففى القول بالعدل أيضا نزهوا الله تعالى حتى لا يشابه المخلوق فى صدور الظلم عنه (١٠١) . وهم لذلك سموا العدلية . اتفقوا على ان الله تعالى لا يفعل الا الصالح والجير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد (١٠٢) .

والتوحيدى فى النص السابق أقرب الى هذا القول ، فدخول الجنة

(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(١٠١) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ .

(١٠٢) الشهرستان : الملل والنمل ، ج ١ ص ٤٥ .

أو انار يتوقف على فعل العبد الذى هو بالاجتهاد والسعى والاختيار .
وقد رد المعتزلة بنفى صدور الظلم عن الله على ما أثير حول مشكاة الشر ،
وواجهوا الزنادقة والملاحدة ، وقد ذهب ابن الراوندى أن من أمرض عبيده
ليس بحكيم ، فرد الحياط بأن المراض حقيقى من الله ولكن ذاك لا يعد
شرا أو فسادا ، اذ ليس كل ما تكرهه النفس شرا ما دام هو ليس ضررا
خالصا أو عيضا خالصا ، كما انه ليس كل ألم شرا ان زاد النفع على
الضرر كما فى الحجامة ، كذلك لا قبح فى الآلام اذا كانت امتحانا للانسان
استحق عليها الثواب عند الصبر ، كما استحقه عند الشكر (١٠٣) .

وهذا ما ذهب اليه التوحيدى فيما أورده على لسان السجستانى من قصة
الصبى المريض وتعليقه فى النص الذى أورده حيث ان الذى ابتلاه هو الذى
استصلحه بالبلاء ليكون اذا وهب له العافية شاكرا . الخ . ما تقدم .

ويرى التوحيدى ان حكمة الله وراء ما قد يستغلق علينا ، ولكنه مع
ذلك قد بسط لنا كل شىء ليدل عليه ، ولنفكر فيه (يا هذا أما ترى كيف
نصب كل شىء تجاه عينك لتبصر ، وقباله قلبك لتفكر ، وورد على مشاعرك
واحساسك لتعتبر ، ولطف بك فى الأول والثانى لتثق وتنتظر ؟ فأبيت
الا اللجاج الذى به هلك من تقدمك وأنت تراه) (١٠٤) .

وقد أخفى سبحانه الخوافى فى البوادر ، وأبدى البوادر فى الخوافى ،
ولكنه حكم بالبوادر على أنها الخوافى ، وعكس الخوافى على أنها البوادر
كما يقول (١٠٥) ، وذلك لحكمة أيضا ، وهى (لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة

(١٠٣) أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(١٠٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٣ .

(١٠٥) الاشارات الالهية : ص ٦ .

بعد العبرة ، ولينقلب المتصفحون عنها بالحسرة بعد الحسرة (١٠٦) .

ولكن مفكرنا مع ادراكه لوجود الحكمة ، فهو فى موقف المتصوف يلزم جانب الأدب ، فىرى أن ذلك سرا لا سبيل للسؤال عنه ، فى السؤال جرأة على الله ، والجرأة موجبة للمقت ، وذلك يوصل الى السخط الجالب للبعادة ، ولا يمكن عليه أيضا لأن نتيجة ذلك اختلاط الأمور ، والاعتراب فى الوطن ، واجتذاب الأحزان ، فحكمة الله لشيء يعلمه (فسبحان من داوى منافع ما جهل من سره فى عرض ما عرف من علانيته) (١٠٧) . وهذه حكمته ولو شاء غير ذلك لكان ، وذلك لأن قدرته مطلقة ، ولو أراد أن يرينا غير ما أَرانا لفعل ولكنه هكذا شاء وما شاء كان ، وقد شاء تعالى أن نكون فى سكون وحركة ، وكان يستطيع لو أراد أن يجعلنا فى سكون بلا حركة ، أو حركة بلا سكون (١٠٨) . والغيب فى نظر مفكرنا يحوى ارادات الهية خافية غير بادية فى (الغيب عجائب وفى العجائب أيضا عجائب) (١٠٩) .

حركة الابداع :

ويتحدث التوحيدى عن حركة الابداع (على لسان أستاذه السجستانى) فيفرق بين اللفظ والمعنى ، يوضح ان اتفاق اللفظ فى حالين لا يعنى الاتفاق فى المعنى . فهذا لضرورة التركيب فى لغة كل أمة ، ولكن المعانى تختلف حسب الفعل والفاعل . ومن هنا يكون الفرق بين حركة وحركة ، فحركة الانتقال من مكان الى مكان ، كحركة الجسم مثلا ، أو حركة الكون ، غيرها فى كلامنا عن حركة الابداع ، وذلك لأن المقصود بها هو مقوم الأشياء

(١٠٦) الاشارات الالهية : ص ٦ .

(١٠٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧ .

(١٠٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧ .

(١٠٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٢ .

(الله) • وهذه الحركة بلا كلفة فاعل ، ولا معاناة صانع (١١٠) • وهى لم تضاف
اليه تعالى شيئا ، وان الاتصاف بها هنا عن اضطرار فى اللغة ، لأنه سبحانه
يجل عن ذلك ، واذا فهى صيغة ضرورية من أجل فهمنا البشرى ، ومحاولة
لتقريب المعنى ، وقد من علينا تعالى أن نعبد ، ونذكره ، ونعرفه ، ونخافه ،
ونرجوه ، الى آخر هذه العلاقات التى تقوم بين العبد والرب ، فانما الأسماء
والصفات ساللم اليه (١١١) •

(١١٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٤ •
(١١١) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤ •

حياة الله :

للتوحيدى رسالة عنوانها (رسالة الحياة) تحدث فيها عن أصناف الحياة ، فقسّمها الى عشرة ، ثمانى تمتعت بها البشر على التفاوت ، أما الحياة التاسعة فهي حياة الملائكة . والحياة العاشرة هي حياة الله . وعن هذين النوعين الآخرين يقول (اثنان مرتقيان الى ما يشكل العلم به الا فى الجملة ، يعطاس المراد منه الا فى التسليم) (١١٢) .

ويقر التوحيدى بصعوبة واشكال الكتابة عن حياة الله ، ولذلك يتخطى هذا ويقول عن هاتين الحياتين أنه يقنع فى أمريهما بالكتابة عنهما وذلك (لاشكال الكنه فيهما ولاضراب العقل عن تحديدهما ، وخرج الصدر عن توهمهما وتمثيلهما) (١١٣) . ولا يمكن للانسان أن يتكلم عن هاتين الحياتين الا اذا صفت طبيئته ، وعطف عليه العقل بشعاعه أى الا فى حالات خاصة من الصفاء العقلى والنفسى ، ومع ذلك فهذا لا يعنى ادراكا ، وذلك لأننا : زمانيون ، خياليون ، وهميون ، طينيون ، منقسمون ، مما كان وما يكون ، حريون بالجهل ، جديرون بالنقص) (١١٤) واذا فالكلام عن حياة الله لا يجوز الا (من جهة الدلالة عليها من ناحية الاسم المستعار لها) .

وبالرغم من موقف التوحيدى من الفلسفة بوصفها لا يمكن الجمع بينها وبين الدين فى بنية واحدة كما أراد اخوان الصفا ، الا أنه لا يرى غضاظة فى استخدام الفلسفة فى أعقد الموضوعات حساسية وأكثرها مدعاة للتروى وهو الحديث عن الله ، وذلك لأنه يرى أن فى كلام فلاسفة اليونان معونة للخوض فى هذا المبحث فى الحدود التى قبلها (فى نصوصه السابق الاشارة اليها) ، وذلك لأن فى كلامهم (معونة لما مضى وتنبها على حقيقته ، ونفيا للشبهة ان عرضت فيه) (١١٥) .

(١١٢) رسالة الحياه : ضمن ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى ، تحقيق ابراهيم الكيلانى ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(١١٣) المرجع السابق : ص ٥٥ .

(١١٤) المرجع السابق : ص ٦٢ .

(١١٥) المرجع السابق : ص ٦٣ .

حول شبهة القول - بالاتحاد - ووحدة الوجود :

يرى بعض الباحثين أن التوحيدى قد انتهى الى القول بالاتحاد ،
فالدكتور عبد الرحمن بدوى وهو يتحدث عن اقتراب التوحيدى من
الوجوديين أصحاب النزعة الدينية مثل جبريل مارسيل يرى انه أيضا قد
ذهب أبعد منهم حيث انتهى (الى نوع من تصوف الاتحاد) (١١٦) .

ويرى بعض آخر أن هناك شبهة في القول (بوحدة الوجود) عند
مفكرنا ، فقد ذهب الدكتور زكريا ابراهيم الى أنه ربما وجد بعض خصوم
مفكرنا في مناجاته ما يوحى بالقول بوحدة الوجود ، ويستشهد على ذلك
بنص للتوحيدى وهو قوله (اللهم طهر قلوبنا من ضروب الفساد : وحبب
الى أنفسنا طرائق الرشاد ، وكن لنا دليلا ، وبنجاتنا كفيلا ، بمنك
وجودك اللذين ما خلا منهما شيء من خلقك العلوى والسفلى ، ولا فاتنا شيء
من صنعك الجلى والحقى يا من الكل به واحد ، وهو فى الكل موجود) (١١٧) .

ومن المهم أن أشير الى قراءة أخرى لهذا النص عند توفيق حسين ،
وتبعه كذلك على شلق فى نشره للمقابسات (١١٨) ، وهى (وهو فى الكل
موحد) (١١٩) . بفتح الحاء وتشديدها فى كلمة موحد . وبالتالى فالنص لا يفهم
كما فهمه الدكتور بعد هذا التصحيح اذ العبارة الأخيرة هى التى يمكن أن
يفهم منها كما ظن ما يوحى بوحدة الوجود .

(١١٦) عبد الرحمن بدوى : مقامة الاشارات الالهية ، ص ٢٠ ، وكالة المطبوعات ،
الكويت ، ص ١٩٨١ .

(١١٧) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ - ١٤٧ . وانظر المقابسات
السنبولى ، ص ١٩٥ .

(١١٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(١١٩) المقابسات : نشره ، على شلق ، ص ٨٧ .

ولكن حتى ولو أخذنا بقراءة السندوبى ، لم تؤد بنا العبارة الى ذلك ، اللهم الا بالتعننت فى التفسير ، أو ربما يمكن هذا اذا كان الاتجاه العام للمفكر يفيد ذلك ويؤكد ، أما اذا جاء الأمر على عكس هذا الاعتقاد ، كما هو الحال مع التوحيدى ، حيث تؤكد نصوصه الأخرى تأكيده وغيته على مفهوم وحقيقة التوحيد ، فلا يمكن القول بذلك الا تعسفا وبعدا عن الموضوعية . والمنظور الصوفى الذى يتحدث منه مفكرنا ، يخبرنا بأن نحمل المعنى على غير هذا فالكل به واحد من حيث انتسابه اليه سبحانه ، انتساب الخلق الى الخالق والموجد ، وهو فى الكل (موجود) لأن الكل أى الموجودات صنعه وفعله ، وإشارة الى بارئها ، وهو فى الكل (موجود) أيضا خالقا ومبدعا .

أقول : هذا أقرب الى سياق حديث التوحيدى ، وما يؤكد هذا التفسير قوله (يا هذا : الكل باد منه ، وقائم به ، وموجود له ، وصائر اليه) (١٢٠) .

وأما ما يذكره دكتور بدوى كشاهد على رأيه الذى ذهب اليه فهو قول التوحيدى (أن كنت من أهل الغصة فتجرع بالتسليم مرارة الغصة ، ان أردت أن تلحق بالملأ الأعلى ، فدب بين البلاء والبلى ، ان كنت من أهل المحبة فلا تنظر الى المحنة ، ولكن أنظر الى المنة فى المحنة) (١٢١) .

ويعلق الدكتور بدوى على هذا بقوله (وفى هذا يلاحظ تسليم ممزوج بنزعة ايجابية ترمى الى تلقي المحنة فى رضا بها ، بل تدعو الى الاقبال عليها ، والسبيل الى هذا لا بد أن يفضى بك فى النهاية الى الفناء بين البلاء

(١٢٠) الاشارات الالهية ، ج ١ ص ٢٦٧ .

(١٢١) الاشارات الالهية : تحقيق وداد القاضى ، ج ١ ص ١١١ ، وأنظر عبد الرحمن

بدوى . مقدمة الاشارات ، ص ٢٠ ، والكتاب ، ص ١٤٠ .

والبلى ، بين المحنة والمحو ، حتى ينسلخ المرء عن نفسه ، وينفسخ عليه نعته ،
فلا يكون بينه وبين ذاته ضد ولا ند (١٢٢) .

وهذا نمط من أنماط التدوق الصوفى فى مقابلة الحكمة الإلهية ،
وفى التعامل مع الإرادة الغالبة للاله ، ونتيجة مترتبة على الحدس الصوفى فى
المعرفة بالله ، فالحشق المستولى على قلب المتصوف وجوارحه حتى لا يرى
الا أمره وفعله وإرادته ، أى حتى يغيب عنه كل شئ فلا يبقى الا وهو جل
جلاله ، وبالتالي فلا محل لاستنتاج الدكتور . فالغناء هنا فناء إرادة العبد
فلا يريد الا ما يريد الله ، وبذلك يحقق عبوديته وعتقه .

وأما الأستاذ على دب وهو أحد الباحثين فى التوحيدى فيقرر فى جرائد
بالغة إيمان التوحيدى بوحدة الوجود (١٢٣) ويستخدم نفس النص الذى
أورده الدكتور زكريا إبراهيم ولكن الأخير تحفظ اذ قال (وربما بعد الحضور
فى بعض عبارات التوحيدى الواردة بالمقاييس ما يوحى بوحدة
الوجود) (١٢٤) .

ولعل هذا التصور من الأستاذ على دب يتفق وفهمه للصوفية الإسلامية ،
ويتفق مع أحكامه التى يطلقها دون عناء فيقرر (ان المنطلق الأول للصوفية
هو الاحساس بالمخطئة احساسا يعذب النفس ويضنى المتواجه حبا
وأسى) (١٢٥) .

ثم يطلق حكما آخر هو أن هذه النظرة الإسلامية الصوفية التى
قررها (هى تقريبا نفس نظرة « مارتن لوثر » صاحب المذهب البروتستانتى .

(١٢٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الإلهية ، ص ٢٠ .

(١٢٣) على دب : الأديب المفكر . أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٨ .

(١٢٤) زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٤٦ .

(١٢٥) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ .

فقد رأى الانسان وعاء للخطايا لا ينضب (١٢٦) . ولعله تصور في (مفريدا)
ما يكفي للدلالة على الدقة والموضوعية !!

وما يريد أن يجعله موقف الصوفية الاسلامية ، وبالتالي النوحىدى
داخله هو هذه النظرة التى ترى ان (الخطيئة الأولى خطيئة أبينا آدم وأما
حواء لم تمح ولا سبيل الى محوها فهى كشعر اللاحية يخلق اليوم لينمو فى
الخد) (١٢٧) .

ولو اقتصر حكم الأستاذ على صوفى بعينه لأمكن المناقشة ، أما وقد
أطلق الحكم على التصوف الاسلامى عامة ، فقد حكم على مقولته بالتوافق .
ولم يقدم الأستاذ شواهد على ما يقول ، ولكنه أطلق الحكم دون تفسير
أو شاهد ، وليست المسألة بهذه البساطة ، وكان حريا به وقد أعلن حكمه
هذا مع ما فيه من خطورة أن يقدم شواهد ، ويبرهن على صحة ما يقول ،
فيكون فى قوله ما يستأهل النظر والوقوف عنده .

والقول برد التصوف الاسلامى لمصدر مسيحي قد طرح وأبان الباحثون
ما فى هذه الفكرة من خطأ (١٢٨) . وخاصة عند التعميم اذ قد نجد من
استخدم مصطلحات مسيحية كالحلاج ، ولكن التعميم يقتضى دراسة
استقرائية . وكثير من أقطاب التصوف يمكن أن يظهروا فساد هذا
الاستقراء . أما القول بوحدة الوجود فليس (كل صوفية الاسلام قائلين
بهذا المذهب . وانما القائلون به قلة قليلة) (١٢٩) .

(١٢٦) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ .

(١٢٧) على دب : المرجع السابق ، ص ٦١ .

(١٢٨) أبو الوفا الغنيمي التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، ص ٣٢ . وما بعده

وانظر عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى ، ص ٤٨ - ٥٥ ، وأيضا جورج

قناتى ، تراث الاسلام تصنيف شاخت دبروث ، ج ٢ ص ٢٢٧ .

(١٢٩) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٣٢ .

فالمصدر اذا اسلامى وان تدخلت عواهل ومؤثرات أخرى يختلف تأثيرها من صوفى الى آخر أو تنعدم عند ثالث •

وأعود الى الأستاذ دب الذى يقرر حكما آخر فيقول (وشيوع الصوفية « ومنهم التوحيدى » أحدثوا فى التصوف استخراجات تمس بجوهر العقيدة الاسلامية كتفضيلهم حركات القلوب على حركات الجوارح) (١٣٠) •

وفى هذا القول الكثير من التجاوز ، فقد ذكر الباحث استخراجات ثم مثل بمثل واحد فقال تفضيل حركات القلوب على حركات الجوارح ، ودون أن يبين ، وشيخ الطرق الصوفية يقول لنا (ان من أهم ما ينبغى أن يفهم عليه الدين أنه فى جوهره أخلاق بين العبد وربّه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه) (١٣١) •

ثم يذكر تعريفا للتصوف للامام الشعرانى وهو أن التصوف (هو علم انقذ فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة) (١٣٢) •

والطوسى وقد قسم أولى العلم القائمين بالقسط والذين هم ورثة الأنبياء الى أصناف ثلاثة : أصحاب الحديث ، والفقهاء ، والصوفية ، وقسم العلوم تبعا لذلك وان جاء فى هذا بتقسيم اعتبارى إلا أن ما يهمنا هنا هو قوله (ثم ان طبقات الصوفية أيضا اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ولم يخالفوهم فى معانيهم ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانيا

(١٣٠) على دب : المرجع السابق ، ص ٦٦ •

(١٣١) التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦ •

(١٣٢) المرجع السابق : ص ٢٠ نقلا عن الشعرانى ، الطبقات الكبرى ١٣٤٣ هـ ،

ج ١ ص ٤ •

للبدع واتباع الهوى ، ومنوطا بالاسوة والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول
والموافقة فى جميع علومهم .

وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات والميل الى الترفه
والسعات وركوب الشبهات ، لان ذلك تهاون بالدين وتخلف عن الاحتياط.
وانما مذهبهم التمسك بالأولى والأتم فى أمر الدين (١٣٣) .

ولا أطيل فى هذه النقطة لانها قد تخرجنى عن موضوعى ولكن ملاحظه
أن الشاهد الوحيد الذى قد يوحى بأن لمفكرنا استخراجات تمس بجوهر
العقيدة الاسلاميه هو كتابه (الحج العقلى اذا ضاقت القضاء عن الحج
الشرعى) .

وهذا الكتاب ليس بين أيدينا مع ذلك ، ولا نستطيع من العنوان ، حده
أن نلزمه أو ننسب اليه مثل هذا الاتهام دون وجود متن الكتاب ، هذا مع
ملحوظة أن هذا الكتاب كما أشرت يعتبر من مصنفاته الأولى ، وكتبه اللاحقة.
لا تشى ألينا بشئ من هذا .

ومن الكلمات التى قد يرى البعض فيها (اذا أساء المهم) ما قد
يوحى بالقول بالاتحاد عند مفكرنا قوله للإنسان انه متى حقق الطريق أصبح
ممن (اذا هم ملك ، واذا تمنى أدرك ، واذا رنا لحظ ، واذا وجد حفظ ،
واذا تحرك حن ، واذا سكن اطمأن ، واذا اقترح نال ، واذا سئل أنال ،
رئوبيته غلبت على البشرية ، وبشريته بادت فى الربوبية ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم) (١٣٤ ، ١٣٥) .

(١٣٣) أبو السراج الطوسى : اللع ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه ، عبد الحليم محمود

طه عبد الباقي سرور ، ص ٢٨ .

(١٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٣٥) سورة الحديد : آية ٢١ .

وإذا كان يلفت انتباهنا قوله (ربوبيته غلبت على بشريته ، وبشريته بادت في الربوبية) فيجب أن نلاحظ قوله (فضل الله يؤتبه من يشاء) كذلك ما يصرح به قبل هذه الفقرة في أن هذا العطاء ، لا يؤهل له (إلا من ارتضاء الله من عباده ، وجعله علما في بلاده) .

والأقرب إلى فكر التوحيدى هو القول بأن ذلك اتحاد ارادات لتكريزه على عبودية الانسان لله ، وهى لا تفهم إلا رمزيا وذلك فضلا عن تأكيد التوحيدى الدائم على فكرة التوحيد ، وفصله بين العبد والمعبود واشعاراته المتكررة إلى الانسان بما أسماه لزوم العبد حده (١٣٦) .

ثم إن قوله هذا يجب أن يفسر كرمز صوفى وهو هنا مباشر وواضح ، فقوله ربوبيته غلبت على بشريته ، يعنى خضوعه للإرادة الإلهية ، وتحليه بالصفات والأخلاق التى تقر به من الله ، كما فعل الغزالي مثلا عندما شرح أسماء الله الحسنى ثم تحدث عن حظ العبد من كل اسم له حظ فيه بالاجتهاد والتوفيق . ويؤكد قوله : وبشريته بادت في ربوبيته أى نوازع الشر والرغبات التى قد تحجب الصفاء النفسى والترقى الأخلاقى قد بادت فى هذه الطاعة وموافقة الإرادة .

بل ويفسر ذلك ما جاء فى الحديث القدسى عن رب العزة أنه قال : (ما تقرب إلى العبد بمثل أداء فرائضى وأنه ليتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت رجله التى يمشى بها ويده التى يبطش بها ، ولسانه الذى ينطق به ، وقلبه الذى يعقل به ، إن سألنى أعطيته وإن دعانى أجبتة) (١٣٧) .

(١٣٦) : الاشارات الإلهية : ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٣٧) : رواه ابن السنى : الاتحافات السنية بالأحاديث القديمة ، ط ١ - ١٢٧٠ -

١٩٥٢ ، ط محمد على صبيح .

واذن لا يمكن أن يقول التوحيدى (بالاتحاد) وهو الذى يقول (كل ما دونه ناقص ، وليس للناقص أن يحيط بما ليس بناقص لا بالقوة التى هى فى أول المراتب ، ولا بالفعل الذى فى آخر المذاهب) (١٣٨) .

فالادعاء عليه بالقول بوحدة الوجود أو الاتحاد هو فى الحقيقة أمر مناف للموضوعية ، وهو اذ يقول متحدنا عن المولى سبحانه (له كل شيء ، وبه كل شيء ، واليه كل شيء ، وفيه كل شيء ، وعليه كل شيء) . أقول أنه يفسر قوله بما يدحض أى شبهة قد تنشأ عن سوء فهم للكلامه ، فيخبرنا أن مقصده ، بأنه له كل شيء لأنه يملك كل شيء ، وبه كل شيء ، لأنه هو الذى يمدّه ، وكل شيء اليه لأنه غايته ، وكل شيء فيه لأنه مبدئه وكل شيء عليه لأنه حامله (١٣٩) .

وخلاصة ما يقال فى ذلك اذن : اننا قد نجد اتحاد ارادات لا اتحاد ذوات ، واحساسا بالافتخار لنسبته لمولاه فكما يقول (لانا اذا أحسننا نسبنا من عبوديتنا لك ، بدت علامة الخشوع والخضوع ، واذا أحسننا نسبنا من ربوبيتك لنا بدت فينا أنوار العزة والجبروت) (١٤٠) . بل هو يعد ذلك يقول مناجيا المولى عز وجل : (ذلنا لطاعتك فى موافقتك على ارادتك) (١٤١) .

فهو اذن التوكل والاستسلام ، رغبة فى تحقيق درجة من القرب بحيث يكون كل ما عليه العبد موافقا للارادة الالهية ، وبذلك يتحقق الاتفاق بين

(١٣٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٢٩

(١٣٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٢٩

(١٤٠) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٠٩

(١٤١) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤١٠

أمر المشيئة ، وأمر التكليف المتوط بالعبد القيام به . وهو يخاطب الإنسان بعد ذلك قائلا (آمالك أن تميز مالك مما عايك) (١٤٢) .

ثم انه يعلن رغبته في التوجه الكامل نحو طلب الآخرة والتسليم المطلق لله سبحانه الى درجة الذوبان الروحي بمعنى الغيبة عن نفسه بالنظر الى الله ، بل كما قال حتى لا يشغله العشق لأنه مشغول بالمعشوق . (فها نحن قد سجدنا لك عابدين ، وأشرنا اليك بقلوبنا مؤمنين) (١٤٣) .

(١٤٢) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤١٠ .

(١٤٣) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٠٩ .

الحقيقة الالهية واختلاف الديانات :

يؤكد التوحيدى على ان الله معروف لدى جميع الأمم ، وليست معرفة الله قاصرة على أمة دون سائر الأمم ، وفى ذلك يقول :

(فيا ولى النعم ، ويا محرك الهمم ، ويا واهب القسم ، ويا مذكورا بالكرم ، ويا معروفا عند جميع الأمم ، ويا موجودا على بعد وموجودا على أمم ، ويا مناجى بصنوف الكلم ، ويا معبودا على القدم ، ويا منشئا من العدم ، ويا جاعلا من شئت كالعلم ، ويا من (علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) (١ ، ٢) .

ويناقش التوحيدى مسألة غاية فى الأهمية فى موضوع الألوهية والمعرفة أيضا ، وهى مسألة اختلاف الأديان والمذاهب ، وان كانت هذه المسألة من زاوية ما تمس نظرية المعرفة بوجه عام ، ولكنها هنا فى الأساس تدور حول مسألة معرفة الانسان بالله والطرق المختلفة للوصول اليه والاستدلال عليه تعالى ، ودلالة الاختلاف فى هذه الطرق ، وأسبابه .

وكان التوحيدى قد سئل عن الأسباب التى حدثت بالفرق الى الاختلاف الى حد التجريح والتكفير ، وإباحة الدم والمال ، وفى جواب التوحيدى ما يفيد ان هذا نتيجة لمقدمات أخرى أو لأصول أكبر ، فإذا كانت الديانات قد اختلفت وهى الأصول ، فكيف لا تختلف المذاهب وهى الفروع ، فإذا قيل ان الأديان اختلفت بالأنبياء ، والأنبياء معتمدون على الوحي ،

(١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٤٦ .

(٢) سورة الملق : آية ٤ ، . . .

يكون الجواب بأن العقول تتدرج وتختلف حسب الفطرة والكمال والنقص ، فالمذاهب نتيجة ادراء ، والآراء ثمرات العقول . وعنده أن هذا الاختلاف طبيعى فى الانسان لأسباب التكوين العقلى والبيئى(٣) ، والاختلاف أساس فى بنية المجتمع وبين المجتمعات الانسانية ، لأن الناس على فطر كبيرة ، وعادات حسنة وقبيحة ، ومناشئ محدودة ومذمومة ، وملاحظات قريبة .وبعيدة(٤) . ومن هنا كانت ضرورة الاختلاف فيما يختار ويتجنب ، وبالتالي لا يجوز فى الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان(٥) .

ولم يحدث اتفاق لاختلاف المزاج والطباع ، وميل النفس حتى لم يتفق على تفضيل أمة على أمة ، ولا بلد على بلد ، ويكفى أن يؤدى اختلاف الطباع الى اللجاج فى القول والتعصب والهوى ، والى ما يؤدى اليه ذلك كله ، هو كما نرى فهو بعد ذكر دور الفطرة واختلاف العقول عاد ليرجع السبب الى الطبيعة الانسانية ويحيله الى اتباع هوى النفس وموافقة المزاج ، وربما ذلك أيضا ليؤكد مسئولية اختلاف الأصول أو تعدد الحقيقة الدينية بتعدد الأديان ، وليؤكد المسئولية فى الاختيار فهو قد جعل الهوى والتعصب هو الغالب لا المنطق أو المنهج عند اتباع مذهب . ومن ذلك ما أخذه على علم الكلام والمتكلمين ، ولذلك ففي نفس الليلة (الأربعون) يعرض روايات تدل على ما فى علم الكلام من جدل ومراء . ويقول (لمصلحة عامة نهى عن المراء والجدل حتى الدين على عادة المتكلمين ، الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين وهم غاية بعداء للإسلام والمسلمين وأبعد الناس من الطمأنينة واليقين) (٦) .

(٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٨٦ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٨٧ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٨٧ .

(٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

رأيه في تكافؤ الأدلة :

تناول التوحيدى القول بتكافؤ الأدلة بالمناقشة العميقة والمجادة ، وقد عرض لرأى السجستاني الذى رفض الفكرة ، اذ يرى أن المتكلمين يرفضون الاعتقاد بالتقليد اذ لا بد من دليل ، ثم يرجعون الى القول بأن الأدلة متكافئة (١) .

ومعنى القول (بتكافؤ الأدلة) :

انه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ، ولا تغليب مقالة على مقالة . وحتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا معينا لا اشكال فيه ، بل دلائل كل مقالة فهي متكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا : كل ما ثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض (٢) .

وقد قسم ابن حزم القائلين بتكافؤ الأدلة أقساما ثلاثة : فمنهم من قال بذلك جملة فلم يحقق البارى ولم يبطله ، وكذلك فعلوا فى النبوة ، وجميع الأديان ولكنهم آمنوا بأن الحق فى أحد هذه المذاهب ، ولكن لا شيء يدل عليه ويبيّنه ويميزه .

والطائفة الثانية : قالت بنفس الفكرة باستثناء أنهم أثبتوا الخالق ، وقطعت بأنه حق خالق لكل ما دونه بيقين لا شك فيه .

الطائفة الثالثة : قالت بتكافؤ الأدلة أيضا ولكنها أثبتت الحق وإن النبوة حق أيضا ، وأن محمدا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حق .

(١) الاقناع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٩ .

(٢) ابن حزم الظاهري : الفصل فى الملل والأهواء والنحل تحقيق محمد ابراهيم نصر ،

وعبد الرحمن عميرة ج ٥ ص ٢٥٣ .

ثم ان منهم من قال أن على الانسان أن يبقى على دين أهله الذى نشأ
أو ولد عليه (لأنه هو الدين الذى تخيره له فى مبدأ خلقه ، ومبدأ نشأته
بيقين ، وهو الذى أثبتته الله عليه فلا يحل له الخروج عما رتبته الله تعالى فيه
وابتدأه عليه . أى دين كان) (٣) .

ولكن التوحيدى يضيف لنا أسبابا أخرى عن القائلين بهذا رأى .
فعندما سئل رجل من المتحيرين عن دليله على صحة مقاله ، أجاب بأن
لا دليل ، ولا حجة ، فلما قيل له : وما أحوجك لذلك ، أجاب بأن الدليل
لا يكون الا من وجوه ثلاثة :

١ - أن يأتى عن طريق النبوة والآيات وهو ما لم يشاهد شيئا منه
ثبت عنده مقالته .

٢ - واما أن يكون بالكلام والقياس وهو فى ذلك أحيانا ينتصر لرأيه
وأحيانا يثبت رأى غيره ، وقد يتنبه الى ما فى رأى الغير من الصحة وما فى
رأيه من خطأ بعد ذلك ، وبالتالي فلا يصح القياس ولا الكلام دليلا ،
اذ لا يستطيع أن يقضى على شئ بفساد لعدم كفاية الحجة .

٣ - واما أن يكون ذلك بثبوت الأخبار عن الكتب ، ولا يوجد أهل ملة
أولى بذلك من غيرهم ومن هنا فلا يمكن تصديقهم جميعا ، كما لا يمكن تصديق
ملة دون ملة (٤) .

ولما سئل (فيما يروى التوحيدى) (فلم تدين بدينك هذا الذى
أنت على شعاره وحليته وهديه وهيئته) (٥) . كانت إجابته (لأن له حرمة

(٣) ابن حزم الظاهرى : المرجع السابق ، ج ٥ ص ٢٥٤ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١٩٤ .

لمست لغيره ، وذلك أنى ولدت فيه ، ونشأت عليه ، وتشربت حلاوته ،
وألقت عادة أهله (٦) .

ويعرض لنا التوحيدى رأيه فى القول بتكافؤ الأدلة .

وخلصه موقفه هو دحض هذه الفكرة ، فيقص علينا حوارا دار
بينه وبين أحد القائلين بتكافؤ الأدلة (ابن البقال) ونتعرف على رأى التوحيدى
من خلال هذا الحوار الذى قصه علينا فى الامتاع وحجته فى الرد على هؤلاء ،
وقد صاغ التوحيدى الحوار بطريقة (قلت له - فقال لى -) ولكنى سأعرضه
بطريقة الحوار السقراطى - دون أى مساس بالنص فهذا من شأنه اظهار الفكرة
أوضح والحوار فى تسلسله الفكرى ، مما يظهر أيضا براعة التوحيدى فى
الحوار ، وهذا نصه :

- التوحيدى : لم ملت الى هذا المذهب (تكافؤ الأدلة) .
- ابن البقال : لأننى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها
يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين
يفشون النقد ليتفق عندهم ، وتدور المغالطة بينهم .
- التوحيدى : اما تعرف بأن الحق حق والباطل باطل ؟
- ابن البقال : بلى ، ولكن لا يتبين أحدهما من الآخر .
- التوحيدى : أفلا أنه لا يتبين لك الحق من الباطل تعتقد أن الحق باطل
وأن الباطل حق ؟
- ابن البقال : لا أجىء الى حق أعرفه بعينه فأعتقد انه باطل ولا أجىء

أيضا الى باطل اعرفه بعينه فأعتقد أنه حق ، ولكن لما التبس الحق
بالباطل والباطل بالحق .

- التوحيدى : ان الأدلة عليهما ولهما متكافئة ، وأنها موقوفة على
حذق الحاذق في نصرته ، وضعف الضعيف في الذب عنه (٦) . فكانك
قد رجعت عن اعترافك بالحق أنه حق ، وبالباطل أنه باطل .

- ابن البقال : ما رجعت . .

- التوحيدى : فكانك تدعى الحق حقا جملة والباطل باطل جملة من
غير أن تميز بالتفصيل . .

- ابن البقال : كذا هو . .

- التوحيدى : فما تفكك بالاعتراف بالحق ، وأنه متميز عن الباطل
في الأصل ، وأنت لا تميز بينهما في التفصيل ؟

- ابن البقال : والله ما أدري ما نفى به . .

- التوحيدى : فلم لا تقول : الرأى أن أقف فلا أحكم على الأدلة
بالتكافؤ ، لأن الباطل لا يقاوم الحق ، والحق لا يتشبهه بالباطل . الى
أن يفتح الله بصرى فأرى الحق حقا في التفصيل ، والباطل باطلا على
التحصيل ، كما رأيتهما في الجملة ، وان الذى فتح بصرى على ذلك
فى الأول هو الذى غشى بصرى عنه فى الثانى ؟

- ابن البقال : ينبغى أن أنظر فيما قلت .

- التوحيدى : أنظر ان كان لك نظر ، ولا تتكلف النظر ما دام بك
عمى أو عشا أو رم (٧) .

(٦) يبدو أنه قد منطلت اجابة لابن البقال ، والأغلب انها بالموافقة (بل - نعم) والأغلب
انها قد فانت المحقق . اذ يقول التوحيدى بعد قوله (فى الذب عنه ، قلت فكانك) .
(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٩٠ - ١٩١ .

نقد :

ان تأكيد مفكرنا على التوحيد والتنزيه كما أشرت ، وكما ظهر من العرض يقودنا بالتالى الى تصور لا يصدم العقل ، اذ ان هذا التصور لله تعالى ، يفتح للعقل الانسانى آفاقا أرحب لا يحتاج فيها الى التأويل ليوفى بين احتياجه الدينى ، وبين ضميره ذى النزعة أو الطابع العلمى بحكم تطور عصره ، وآفاق قدراته التى ما تزال تتسع فى أفق الكون وعمق الزمان ، الماضى - والمستقبل .

وفى مشكلة الذات والصفات ، ربما بدا التوحيدى وكأنه يتأرجح أو يتناقض أحيانا ، وأحيانا أخرى ينسب الى القائلين بالتعطيل كما فعل ذلك معه ابن حجر العسقلانى حاكيا عن ابن مالى فى كتاب الفريدة اذ قال عنه (تعرض لأموار جسم من القدر فى الشريعة والقول بالتعطيل وقال ابن الجوزى كان زنديقا) (١) .

ولكن التوحيدى هاجم المتكلمين عامة والمعتزلة بصفة خاصة ، ولذلك فان اعتباره من المعتزلة هو قول بلا سند واضح (٢) ، وهو يروى عن الفرغانى قوله : (لولا أنى لا أعرف فى جميع المذاهب أقوى من مذهب المعتزلة لناديت على أصحابى بمخازيهم التى يشتملون عليها ، ويجاهرون بها فى الأسواق والشوارع ، بل فى المحاضر المشهورة ، والمنابر الرفيعة ، ولكن لهم حرمة

(١) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، ج ٦ ص ٣٦٩ .

وأنظر : ابراهيم الكيلانى ، رسائل أبى حيان التوحيدى ، ص ١١١ دار طلاس - للدراسات والترجمة والنشر ، وكذلك : ابراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى ، ص ٥٧ .

(٢) محمد عبد القنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٢٨٢ .

الدعوى ، وذمام النسب الى المقالة ، ورجاء فى الاقلاع والتوبة (٣) .

ولذلك فلا يمكن أن نقول بأنه من القائلين بالتعطيل . لانه قد رأى
فى كل من القولين بعض الحق ، نفى مثبت ، أو اثبات ناف وفى الحالتين نقول
عن الله ما لا نعلم .

ولا يمكن أيضا أن ينسب إلى القول باثبات الصفات بلا تشبيه ، فموقفه
متميز كما مر فى عرض آرائه وإن ظهر عليه من النظرة السريعة انه قد يحوى
تناقضا ، ولكن ذلك لتميزه وليله الى الاتجاه الصوفى حيث يجعل المعرفة
بالله والكلام حوله مصدرهما الأساسى هو الالهام .

أما عن أدلة وجود الله ، وطرق معرفته . فقد عرض التوخيدى كما
مر ما يمكن اعتباره أكثر من دليل ، فقد عرض ما هو من الأدلة الجدلية الكلامية
وما يمكن اعتباره أيضا دليلا صوفيا ذوقيا وهو ما يختاره . ولكنه فى نفس
الوقت يقول بأن المخلوقات دليل على خالقها ، وقد وضعها الله أمام الانسان
ليستدل منها على وجوده تعالى (٤) ، ولكن التوخيدى انتهى الى اختيار الدليل
الذوقى وإن لم ينكر الأدلة البرهانية الفلسفية لموقفه من الفلسفة الذى
أشرت اليه ، ولم يرفض كذلك الأدلة الجدلية الكلامية .

وهذه المعرفة الذوقية لا تخضع (لقولات العقل ولا للغة المنطق ،
لأن لها لغتها الخاصة بها ، أى لغة القلب ، ومنطقها الخاص بها أيضا ، وهو
منطق الشعور والوجدان) (٥) .

(٣) مغالب الوزيرين : ص ١٤٣ - ١٢٤ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٥) فحمد عاقل المراتى : أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى الإسلامى . بحث ضمن

دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين ، ص ٧٤ .

وقد نقد ابن رشد أدلة الصوفية ، حيث يرى أنها ليست طرقاً نظرية أى ليست مركبة من مقدمات وأقيسة ، ويذهبون الى أن المعرفة بالله بخيره من الموجودات تتم بشيء يلقي فى النفس عند تجريبها من العوارض الشهوانية واقبال النفس بالفكر على المطلوب .

(ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) (٦) ، ومثل قوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) (٧ ، ٨) .

ويحتج ابن رشد فى نقده لهذا الطريق الصوفى ، بأن القرآن الكريم قد دعا الى النظر والاعتبار ، ثم ان هذه الطريقة ليست عامة بين الناس ، وان اامة الشهباء شرط للنظر كما ان الصحة شرط للتعلم أيضاً ، ولكنها ليست مقيدة له ، والشرع وان كان دعا الى العمل ، فليس لانه كاف بنفسه ولكن لانه مفيد (١) .

وقد أخطأ ابن رشد فى اعتقاده لأكثر من سبب :

الأول : ان الصوفية وان كانوا قد أخذوا بالطريق أو الدليل الذوقى أو الكشف فهم لم يقتصروا على هذا الدليل وان اعتبروه أقوى وأفضل ، وفرق كبير بين أن يجعلوا الدليل الذوقى أقوى الأدلة وأصحها ، وبين أن يقتصروا عليه ويرفضوا غيره . . لذلك فاحتجاج ابن رشد عليهم بدعوة

(٦) سورة البقرة : آية ٢٨٢ .

(٧) سورة النكبات : آية ٦٩ .

(٨) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة - دار العلم للملايين نسخة مصورة ، الضبعة الثانية ، المكتبة المحمدية ، سنة ١٩٣٥ م ، ص ٦٣ .

(٩) ابن رشد : المرجع السابق ، ص ٦٣ ، وانظر : محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٢١١ .

القرآن الى النظر في غير محلها لأنهم لم يرفضوا النظر واعتبار التوحيد نفسه مثلا على ذلك كما سبق أن مر ، وكذلك أشهر من مثل هذا الاتجاه وأول من قصده ابن رشد ، وأعنى به الغزالي .

وقد عرض الغزالي أدلة وجود الله وبين أنه لا يمكن الاحاطة بحقيقة ذاته ، وبين أن هناك ثلاثة مناهج ترجع معرفة الخلق بالخالق اليها (١٠) .

أولا : معرفة عن طريق فعله .

ثانيا : معرفة بالمقايسة .

ثالثا : معرفة بسلب أمور عنه .

أولا : اذا نظر الخلق الى العالم وما يحكمه من نظام ، فاستدلوا بذلك على ضرورة وجود مدبر لا يشبه العالم ، ولا العالم يشبهه ، هو الله ، فهذه (معرفة فعله لا معرفة ذاته) (١١) .

ثانيا : ولكن الخالق الذى يصدر عنه العالم بكل ما فيه من نظام لا بد أن يكون حيا عالما قديرا . فهذا علم بالأوصاف ، ولكن لا بالحقيقة بل (بنوع من المقايسة) .

ثالثا : أن يستدل على أن هذا الخالق يستحيل عليه الحدوث والعرضية والجسمية (الى غير ذلك مما يستحيل عليه ، وهذا علم بسلب أمور عنه وليس علما بحقيقة الذات) .

هذه هي المناهج الثلاثة ، وقد يختلف الناس في قدر ومستوى.

(١٠) الغزالي : رسالة في بيان معرفة الله . رسالة مخطوطة في مكتبة جامعة لندن ، مولدة . نشرها في مجلة منبر الاسلام ، الدكتور محمود حمدي زقزوق - ملحقة بكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الجندی ، ص ٢٢١ - ٢٢٥ .
(١١) الغزالي : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

الكشف والعلم ، ولكن لا يخرجون عن الاحساس بأن العالم يحتاج ، الى فاعل ، ولكن العارف يمعن ويتأمل فيصل الى حقيقة ، وهى أن معرفة كنه الذات مستحيلة . عندئذ يكون قد وصل لنهاية الطريق . العجز عن درك الادراك ادراك (فانه مهما عرف الانسان أن العجز عن ادراك كنه جلاله ضرورى فقد أدرك ما هو منتهى كماله فانه غاية كمال الانسان) (١٢) .

وهنا اذا قال العالم : لا أعرفه صدق ، واذا قال أعرفه صدق ، فاذا أتيت بخط منظوم وعرضته على شخص قال أعرف ان هذا قادر عالم لأن الكتابة لا تتم الا بهذه الصفات فهو صادق ولكنه يقول واني وان عرفت هذا فلست أعرف فاذا نظر العارف الى خصوص الذات واتجه قلبه نحوها تشتت عليه الدهشة والعجز فيقول لا أعرف وهذه حالته الأولى (وان نظر فى أفعاله من حيث هى أفعال فلا يرى فى الجمادات ولا الأشياء الا من حيث انها أفعاله فيقول أعرفه) (١٣) .

فللعارف اذن حالتان الأولى يحصل فيها القبض ، والثانية يحصل له فيها البسط فالمعرفة بكنهه مستحيلة ، ولذلك قال النبى (صلى الله عليه وسلم) (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته) (١٤) . وهكذا يختار الغزالي الطريق الصوفى لكنه يقر بالطريق البرهاني ، والتوحيدى كذلك يفعل ويقول (ونسكت للعجز عن وصفك) (١٥) .

ثانيا :

وكذلك يجانب ابن رشد الصواب فى نقده للصوفية اذ يؤكد

(١٢) الغزالي : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(١٣) الغزالي : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(١٤) الغزالي : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

(١٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٤ .

ولترستيس عديم امكان اقامة أدلة برهانية في قوله (ان الوعى الدينى الحالى . انما يكمن فى نطاق يظل على الدوام فيما وراء سائر أدلة الاثبات وأدلة النفى . تلك نتيجة ضرورية تترتب على الطابع (المغاير تماما) لله بالقياس الى العالم ، والطابع (المغاير تماما) للعالم بالقياس الى الله) (١٦) .

وعند ستيس أن أدلة وجود الله عند الفلاسفة وعلماء اللاهوت انما تقوم فيما يظنون من الانتقال المنطقى من النظام الطبيعى الى النظام الالهى . هذا الدليل أيا كانت صبغته انما هو ينطلق من العالم الطبيعى أو من واقعه فيه الى نتيجة تتعلق بالحقيقة الالهية . وهو ما لا يمكن اذ أن المقدمة مستمدة من العالم الطبيعى ، فى حين ان النتيجة موجودة فى العالم الالهى (١٧) ، ودليل كهذا لا يكون صحيحا (ويبت القصيد هنا ان أية علة عاقلة للعالم المادى ، يتم الوصول اليها عن طريق مثل هذا الاستدلال لن تكون الا كائنا طبيعيا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى . والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون الا كائنا طبيعيا آخر ، أعنى جزءا من النظام الطبيعى . والمهم أن أية علة أولى من هذا القبيل لن تكون هى الله ، وانما ستكون - على أحسن الفروض - مجرد (صانع) . (١٨) .

وهو يذهب الى انه كما لا يمكن الاستدلال على الله من العالم الطبيعى فكذلك لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله بنفس الطريق ، كان يستدل من الشر فى العالم على انكار وجوده .

وينتهى ستيس تقريبا الى اقرار الطريق الصوفى ، فهو يقر أن الله

(١٦) ولترستيس : الزمان والأزل ، مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا ابراهيم ،

ص ٢٨٩ .

(١٧) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ - ٢٩١ .

(١٨) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

باطن في كل الموجودات ، كما هو ماثل في اللحظة الأزلية الماثلة في كل إنسان بوعي كانت أو بغير وعي وعلى اختلاف من حيث العمق شدة وضعف ، ويعبر عن ذلك بأن الله موجود (في القلب) ثم يقول (ففي قلب الإنسان - اذن - انما يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله ، ويبرهن على وجوده ، لا في أى ظرف خارجي من ظروف النظام الطبيعي) (١٩) • بل عنده أن كل قضية دينية هي وليدة الحس (٢٠) •

ويرد ستيس على من يرى أن في ذلك لامعقولية جوهرية أنه يقيد طبيعى جدا ، ولكن من السهل بيان الخطأ فيه ، وهو بعد ذلك يفرق بين الخبرة الدينية والخبرة الجمالية ، فالحقائق الجمالية لا يمكن ادراكها الا عن طريق الحدوس الجمالية ، وذلك لأن البحث عن دليل على الله ، هو كالبحث عن دليل على وجود الجمال ، وهو عبث اذ أن الواقع اما أن ندرك الجمال ادراكا مباشرا أو لا ندركه ، وكذلك الحقيقة الإلهية (٢١) ، وهو يوضح انه حتى الناقد انما يوجه فقط ، ثم انه لا يضع القواعد للفنان ، بل الفنان يبدع حديسيا ، ثم يأتي الناقد ليستخرج القواعد •

فالبرهان اللاهوتي - كالاستدلال في مجال النقد الفني ، وعموما فليست (مهنة البرهان سوى اظهارنا على مدى صحة تأويل الحديس ، أو مدى اتساق القضايا بعضها مع البعض الآخر • واذن فان وظيفة العقيل هي ادخال النظام والاتساق على (النسق الجماعي) لا خلقه أو استجدائه (٢٢) •

(١٩) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٤ •

(٢٠) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ •

(٢١) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ •

(٢٢) ولترستيس : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ •

ويبقى ستييس في توضيح رأيه ، وما يهمنى هنا هو ما خلاص اليه من
تفنيد البرهان الفلبسفى كدليل على وجود الله وانتهاؤه الى الحدس الصوفى .

ثالثا :

وجانب ابن رشد الصواب أيضا اذ اعتبر أن الدليل الصوفى خاص ،
وفهم ذلك بمعنى أنه حتم مجدداً فى أشخاص قليلة ، وأن الدليل البرهانى
عام بين الناس .

والواقع غير هذا . فالدليل الصوفى ليس حكراً ، لأن الطريق مفتوح
أمام من أراد ، والسعى اليه ممكن لمن شاء ومن ملك الإرادة ، وإذا كان
القرآن قد أمر بالنظر والاعتبار فقد أمر بالعمل ، وأهم الأشياء مع النظر
أيضا بل ما يقصده هو النمو الروحى ، بجانب النمو العقلى ومعا . والصوفى
لا يتجاهل النظر كما مر ، ولكنه يعمقه ، وكما وضع ستييس أيضا . فان الله
ماثل فى اللحظة الراهنة فى كل انسان .

ومن جهة ثانية فليس الدليل البرهانى عاما بين الناس والا ما أجد
أحد من الناس ، اذ الموقف حتى من هذا البرهان هو موقف شخصى وهو
ما بينه ولتر ستييس بحق فى حديثه عن الخبرة الجمالية عندما اعتبر مهمة
الإنقاذ الفنى هي التوجيه (وليكن لايد لك فى خاتمة المطاف من أن ترى
الجمال بنفسك ، بمعنى أنه لايد لك من أن تدركه إدراكاً حسيّاً) (٢٢) .
أى أن بعض الناس يقل هذا الطريق وبعضها يرفضه فإين عمومية الدليل
ويشيوه بين الناس اذن ؟

ومن هنا فموقف التوحيدى فى اختياره للطريق الذوقى مع اقترانه

(٢٢) ولتر ستييس : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

بِالطرق البرهانية والجدلية ، هو أفضل الطرق لأنه يجمع بين النظر والاعتبار ، وبين الذوق والحدس * مما يعنى سعى الإنسان فى الطريقين العقلى والقلبى أو الوجدانى طلباً لله ورقياً بنفسه فى أهم ما منحه الله .

وقد جاء فى سياق العرض مناقشة شبهة القول بالاتحاد ووحدة الوجود * ولكن أضيف أن التوحيدي قد انتهى الى التصوف فى (الاشارات) وما جاء فيه من مناجاة صوفية ينفى عنه كل ما يمكن أن يلصق به وهو الذى يقول (حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر فى غير عظمة الله * .

حرام على لسان تعود ذكر الله أن يذكر غير الله !

حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا لله أن تدنس بشيء من مخالفة الله !

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحديق الى غير الله ! (٢٤) .

وأما موقفه من اختلاف الديانات وان الله معروف عند جميع الأمم فانما يدل على انسانية فكره الدينى وشمول هذا الفكر للاتجاهات الانسانية المختلفة والمخلصة فى محاولة البحث أو السعى نحو الحقيقة * ثم يأتى موقفه الرافض للقول بتكافؤ الأدلة ليؤكد تصريح التوحيدي بمعتقد ، وينفى عنه ما أورده السبكي عن ابن الجوزى من انه أحد زنادقة الاسلام ، وهو أشدهم لأنه مجمع ولم يصرح (٢٥) .

قالتوحيدي كان واضحاً فى مواقفه الفكرية وان تخفى فان ذلك قد يكون لعوامل سياسية ، واما ما قد يبدو تناقضاً أو قلقاً فانما هو فى مرحلة التساؤل ، ولكنه فى إيمانه فى مرحلته الثانية ، والمرحلة الثالثة (التصوف) قوى الايمان ثابت فى معتقده .

(٢٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٠ .

(٢٥) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٣ .

الباب الثالث

الإنسان في فلسفة التوحيدى

القَصَبُ الأول

السؤال عن الإنسان في فلسفة التوحيدى

— مدخل الى السؤال عن الإنسان في فلسفة التوحيدى

— التساؤل حول البعد النفسى للإنسان

— التساؤل حول البعد الأخلاقى

— تصور التوحيدى للإنسان ورسالته

مدخل الى السؤال عن الانسان فى فلسفة التوحيدى

من أوضح الملامح فى فكر التوحيدى اثارته للمسائل الفلسفية ،
وذلك بطرح السؤال حتى فى الموضوعات المألوفة فى الحياة اليومية ، وقد
وفق الدكتور زكريا ابراهيم عندما سماه (فيلسوف التساؤل) .

وقد طرح التساؤل فى معظم كتاباته ، الا انه جاء مكثفا ومباشرا فى
كتاب الهوامل والشوامل ، وفيه يطرح التوحيدى تساؤلاته على مسكويه
الذى يجيب عليها . والهوامل هو المرحلة الاولى من مراحل الفكرية ، أو هو
أكثر الكتب فى هذه المرحلة تعبيرا عن فكره وقلقه ، وتساؤلاته فى شتى
الموضوعات الفكرية التى تشغله ، حتى أن المتصفح لهذا الكتاب يكتشف
بسهولة كيف أخذ التأمل الرجل حتى استغرق جهده وتفكيره تماما ، فهو
فى حالة مستمرة من الاندهاش والسؤال ، أو التعجب الذى يفضى الى
السؤال عن الحكمة أو العلة ، أو يفضى الى تصور امكانية أخرى لوجود آخر
أو حالات أخرى أو ملاحظة دقيقة للتناقض فى السلوك البشرى ، أو
امكانيات الانسان ، أو ضعفه أو اضطرابه ، وأخلاقياته بكل ما تحوى من
ثراء وقوة وضعف وأسئلة عن علاقة النفس بالبدن ، أو السلوك الاجتماعى
وعلاقة الأب بالابن ، والعلاقة بين الرجل والمرأة ، وسيكولوجية الحروب
والدعاية ، والعلاقة بين الانسان والحيوان والشك واليقين ... الخ ، ولا
شك أن هذه المشكلات قد تناول التوحيدى معظمها فى كتاباته اللاحقة ،
وأبدى آراءه فيها ، وكان من الممكن أن تأتى الكتابة عن هذه التساؤلات فى
صدر كل موضوع لئلا نرى تطور الموضوع نفسه عند مفكرنا ، ولكن مرحلة

التساؤل هذه بالإضافة الى أنها تشكل مرحلة هامة جدا في تطور التوحيدى الفكرى ، الا انها أيضا تستحق أن نفرّد لها فصلا خاصا يضم تساؤلات التوحيدى حول الانسان والمجتمع وقضاياها ، وبالتالي سيكون التوحيدى هنا موضوع دراسة بوصفه مثيرا للتساؤل حول الانسان وهمومه وقضاياها الأخلاقية والسياسية ، وبوصفه متأملا في الفعل الانسانى متأثرا بالبيئة ومؤثراتها . فهو هنا - بحق - الرجل الذى جرؤ على التساؤل ، وهذه التساؤلات إنما تدل دلالة واضحة على ان كل أحوال الانسان والمجتمع كانت عنده بين الأقواس ، وكانت الحيرة تغلب على الاطمئنان ، والسؤال أكثر من الجواب ، وان جاء فهو على سبيل الاحتمال أو الفرض ليس الا ، لا على سبيل الاقتناع الفكرى ، وبالتالي فهذا الفصل إنما هو دراسة لحالة التساؤل عند التوحيدى ، أو بتعبير آخر دراسة لحالة الانسان ، وقد وضعه التوحيدى بين الأقواس .

فالتوحيدى يسأل والسؤال وليد الدهشة ، والدهشة ليست بعدا عن الواقع بل هى صميمه لأنها تفاعل مع الواقع الحى أو هكذا كانت دهشة التوحيدى .

ومفكرنا ينظر للانسان في حياته وتصرفاته وجوانبه المختلفة ، ويسأل أحيانا عن المعنى العام والكللى . وأفلاطون يقول (لا يريد الفيلسوف أن يعرف ان كنت أظلمك فى هذا الأمر أو كنت تظلمنى ، وإنما يريد أن يعرف ما هى العدالة بوجه عام وما هو الظلم ، ولا يريد أن يعرف ان كان المالك الذى يملك الذهب الكثير سعيدا أو غير سعيد ، وإنما يريد أن يعرف ما هو الملك بوجه عام وما هى السعادة والشقاء على وجه الإطلاق وفيه أساسها الأخير) (١) .

(١) عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، ص ٢٨ نقلا عن ثياييتوس ، ص ١٧٥ .

والتوحيدي يسأل عن الجزئيات لينتقل الى المعنى العام أو الكلى ، وهو نأحيانا يستغرق فى تفاصيل الحياة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للانسان . وفى طرحه لهذه المشكلات لا يمكن أن تغفل الجانب الفلسفى الذى يكمن وراء سؤاله ، فالسؤال عنده - فضلا عن حسن الصياغة التى تظهر الجانب الفلسفى للموضوع ، وتظهر المشكل فى أبعاده المختلفة ، وتوضح الروح الفلسفية حتى لنستطيع أن نقول ان تساؤل التوحيدي - وقد أحاط بكل جوانب الانسان تقريبا - قد بدا وكأنه مشروع لوضع نظرية أو رؤية للانسان من زواياة المختلفة من خلال نظرية فلسفية . ولا عجب ، فالدهشة منبع من منابع الفلسفة* ، ولذلك يقول أفلاطون (ان خصائص الفيلسوف هذا الشعور : وهو أنه يندهش وليس للفلسفة من منبع غير هذا ، ومن جعل ايريس ابنة لثاوماس فهو عليم حقا بالانساب) (٢) .

ويقصد ان الفلسفة ابنة للاندھاش ، وشوبنهاور يوضح دور الاندھاش وأهميته فى الفكر الانسانى فيقول : (لا كائن غير الانسان يندهش من وجوده الخاص به ، وما العقلية الفلسفية الا مقدرة الانسان على الاندھاش من الأحداث المعتادة ٠٠٠٠ ، وأن يتخذ موضوعا للدراسة عند أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتلاذا على سواء) (٣) .

ولذلك وجدنا الدهشة عند التوحيدي قد تأتى من قضايا معروفة ومطروحة فلسفيا فى التراث الفلسفى ، كمشكلة الشر وسؤاله عن السبب فى ايلام الأطفال (٤) . وقد يسأل عن فعل أو سلوك يومى للانسان العادى

(٢) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ٤٩ .

(٣) محمد ثابت الفندى : المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٤) الهوامل والشوامل : ص ١١٦ .

فيلاحظ تناقض في الإنسان وفي سلوك الشخصية الواحدة ، ثم يسأل
عن قاعدة تنطوي تحتها مثل هذه الظواهر النفسية . ويلاحظ الاختلاف
في السلوك بين الشخصيات المختلفة .

فمن الناس من يبدل ما في وسعه ليطوى ما يأتيه من أفعال ويكتم
فعله ويكره أن يطلع أحد على شيء من أمره ، ومنهم من يفعل عكس ذلك فيذيع
ما يفعله ، ويتشنع به ، ويدل الناس على قليله وكثيره . وهو يسأل في
المفاضلة بين السلوكين عندما يسأل عن معنى قول الرسول (صلى الله عليه
وسلم) أستعينوا على أموركم بالكتمان فإن كل ذي نعمة محسود (٥) .

والدكتور عبد الغفار مكاوي يرى أن فعل التفلسف يبدأ مع الدهشة ،
وبالتالي يكشف عن طابع الفلسفة المغاير للبرجوازية أو للطبع البرجوازي .
ويشرح ذلك بأن وجهة النظر البرجوازية هي (التي تأخذ البيئة المحيطة بكل
ما فيها من أغراض حيوية مباشرة مأخذاً نهائياً جاداً بحيث تشنف الأشياء
عن وجهها الأعظم ومحتلها الأخير ، فالأشياء لا تدهش البرجوازي ، وهو
نفسه عاجز عن الانتدهاش . أن كل شيء عنده واضح ومألوف لا غرابه
فيه) (٦) .

وبالتالي فمن الطبيعي أن يسأل بعد ذلك (هل هناك شيء بديهي ؟
هل عرفنا معنى (الشيء) أو حاولنا التساؤل عنه ؟ أبدهى أن توجد
أو نبصر أو نتحرك ؟ أمن الأمور البديهية أن نولد ونعيش ونموت ؟) (٧) .
والتوحيدى يسأل عن السبب في خلق العالم ؟ أكان لعله أم غير علة ؟

(٥) المهامل والشواهد : ص ١١٦ .

(٦) عبد الغفار مكاوي : لم الفلسفة ، ص ٢٩ .

(٧) المرجع السابق : ص ٢٩ - ٣٠ .

فإذا كان لعلة فما هي ؟ وإن كان لغير علة فما حجة ذلك ؟ (٨) وفي البعد
النفسي يلاحظ - كراهية الانسيان للحديث المعاد مع انه في الحالة الثانية
ليس الا ما كان في الحالة الأولى (٩) . ومن هنا نلاحظ أن التوحيدي () كان
كثيرا ما يتوقف عند ما درج الناس على اغفاله أو الانصراف عنه ، وهذه (الروح
المتفتحة) التي تدهش لكل شيء وتتساءل عن كل شيء هي التي ولدت لدى
أبي حيان الكثير من الأسئلة الطريفة ، وهي التي حدث به الى اثاره الكثير
من المشكلات الفلسفية الأصلية (١٠) .

وليست هذه التساؤلات التوحيدية في تفصيلات الحياة بغريبة ،
فبشكل يسأل في خطراته مثلا فيقول (لماذا كانت معرفتي محدودة ،
ولماذا فرضت علي هذه القامة القصيرة ؟ ولماذا حدد عمري بمائة سنة
وليس بألف) (١١) .

والتوحيدي يسأل مثلا : لماذا يكون النحاف أكثر نجابة والسمان
أكثر فسولة ، والقصير أخبث والطويل أهوج ، فيثير مشكلة العلاقة بين
الجسد أو الصفات الجسدية والصفات الأخلاقية ، ولذلك جاء تساؤل
التوحيدي موافقا للروح الفلسفية وذلك لأن (التجربة الفلسفية لا بد أن
تتخذ بادئ ذي بدء صورة تساؤل حاد ملؤه الدهشة والتعجب
والاستغراب) (١٢) . وهذا ما فعله مفكرنا في مرحلته الأولى ، وقد رأى
الدكتور محمد أركون في كتاب « الهوامل والشوامل » ، تعبيرا عن النزعة

(٨) الهوامل والشوامل : ص ٢٩٤ .

(٩) المرجع السابق : ص ٣١٤ .

(١٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدي ، ص ١٦٢ .

(١١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، ص ١٠٧ .

(١٢) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

الإنسانية في القرن الرابع الهجرى ، ووجد فيه طرحا لمشكلة الإنسان
الأبدية ، وإن أهميته لا ترجع فقط الى الموضوعات ، ولكن أيضا للروح
المثارة فيها الموضوعات اذ يرى الدكتور أركون ان ما يطرحه التوحيدى
هو نوع من التمرد أو التقدم الحازم ضد الإنسانية الجوفاء أو كتاب الأدب
والأغنياء(١٣) .

وقد وفق الدكتور أركون فى وصفه للتوحيدى بأنه الإنسان
الساخط(١٤) وباعتباره أهم نموذج للمثقف الجاد فى القرن الرابع
الهجرى(١٥) .

وسوف أعرض لتساؤل التوحيدى حول المشكل الإنسانى . وهذه
المشكلة فى جانبها الاستفهامى خير تمهيد للإجابة التى وصل إليها
التوحيدى فى تلاحم بين تطوره الفكرى ، وتجربته الحياتية ، وقد استغرق
موضوع الإنسان عنده الكثير من اهتمامه حتى لأستطيع الزعم بأن فكر
التوحيدى جوهره إنما يتقاسمه مشكلتان : الله ، والإنسان ، والعلاقة
بينهما ، وهى التى تمثلها تجربته الصوفية التى انتهت إليها كما أشرت .
ولا عجب فى ذلك ، فهو يتسق مع منطلقه الإسلامى لأن هاتين
المشكلتين هما المحور الأساسى لكل حضارة دينية ، الخالق من جهة والمخلوق
المكلف من جهة ثانية .

الإنسان ذلك المجهول(١٦) هذه عبارة الكسيس كارل أو الإنسان

Arkoun. M. "L'humanisme Arabe au IV-X Siecle D'apres (١٣)
Le kitab al Hawamil wal Sawamil .Studia- Islamica. Vol XIV. 1961.
P. 78

Arkoun. op. cit. p. 78

(١٤)

Arkoun. op. Cit. p. 81.

(١٥)

(١٦) الكسيس كارل : الإنسان ذلك المجهول . ترجمة : عادل شفيق .

ذلك المعلوم ، هذه مجازضة للقول الأول (١٧) فأيهما الصحيح أو أيهما أقرب الى الواقع ؟ انه الاثنان معا . وكذلك هو في فكر التوحيدى ولكن ذلك في مرحلته الفكرية الأولى والثانية ، لانه في المرحلة الثالثة أى مرحلة التصوف قد انتهى الى تصور خاص ، ورسم الطريق للانسان للصعود محاولا انقاذه ، وهو يحاول انقاذ نفسه أيضا من السقوط . والانسان هو المعلوم لنفسه بالملاحظة والدراسة وكشف التناقض فيه أو رصد . وهو المجهول مع ذلك بكل خبايا النفس البشرية ، أحلامها وطموحها ، وكل أطوار حياته ، ومستقبله وما ينتظره بعد الموت .

وهو المجهول أيضا بالرغم من آلاف السنين من الحضارات وملايين المجلدات ، وبالرغم من كل هذه الخبرة ما زال فى حيرة وما زال الحوار مستمرا ، وما زال النظر فى الداخل باقيا مع كل صراع يجد ، وكل حضارة ينشئها ويتفاعل معها وينتج انسانها أو يفرزه فكريا وشعوريا .

نعم هو المجهول بالرغم من كل هذا التراث الضخم من الإنجاز البشري . وبالرغم من كل هذا التفاعل مع الطبيعة والوجود ، وبالرغم من كل محاولاته مع نفسه فاعلا ومنفعلا ، دارسا ومدرسا ، ولذلك فلا عجب أن يقول التوحيدى مقرا هذه القضية فى تعبير قاطع وصريح ، (وأوسع من هذا الفضاء حديث الانسان ، فان الانسان قد أشكل عليه الانسان) (١٨) .

وإذا كان حديث الانبياء كذلك ، وإذا كانت النفس الانسانية ذات أبعاد تخفى وتندق فهل المعرفة بها ممكنة ؟ يلخص التوحيدى الرأى فى هذا بقوله (وما زال كذلك الأمر للنفس الانسانية غير شاعرية) (١٩) .

(١٧) أنظر : عادل إلما - الانسان ذلك المعلوم .

(١٨) الجوهري والبيروني : ص ١٨٠ .

(١٩) المرجع السابق : ص ٣٧ .

والانسان بوصفه مشكلا يجد عند مفكرنا اهتماما كبيرا ، وفى الانسان من العجب الكثير الذى يستنفذ كل عجب ، ولذلك يقول (ولا عجب فلهذا الانسان من هذه النفس والعقل والطبيعة أمور تستنفذ العجب وتحير القلب ، بل أودع هذا الوعاء هذه الطرائف ، وعرضه لهذه الغايات ، وزينه مناهره ، وحسن باطنه وصرفه بين أمن وخوف ، وعدل وحيف ، وحجبه فى أكثر ذلك عن لم وكيف) (٢٠) .

ولكن التوحيدي يرسم الطريق الى المعرفة ، وهو طريق طويل وجهده شاق ، ولكي يعرف الانسان بما فى نفسه من أسرار يحتاج الى فحص ودراسة وأخلاق ، بل لن يعرف ذلك (الا اذا طال فحصه ، وزال نقصه ، واشتد فى طلب العلم تشجييره ، واتصل فى اقتباس الحكمة رواجه ويكوره ، وكانت الكلمة الحسنة أشرف عنده من الجارية العذراء ، والمعنى المقوم أحب إليه من المال المكوم ، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدارسين ، ويتحلى بزيينة المحلين) (٢١) .

• (٢٠) الهوامل والشوامل : ص ٢٤٢ .

• (٢١) الهوامل والشوامل : ص ٣٧ .

التساؤل حول البعد النفسى للانسان

فى المسألة (٤٩) فى الهوامل يطالعنا سؤال التوحيدى حول العلاقات الانسانية ، فيتكلم عن الصداقة بين الناس ، وكيف انها قد تنشأ ويتم التصافى بين شخصين لا نجد بينهما تشابها فى شيء ، لا فى الشكل ولا فى الخلقة ، ولا تجاور فى البلد ، بل قد يصل الاختلاف الى حد بعيد ، أى قد يصل الى حد التناقض فى الشكل ، فهذا طويل وذاك قصير ، وأيضا نجده فى العادات فهذا بخيل ، والآخر جواد الى حد يلفت النظر ويثير العجب ، ومع هذا نراهما متمازجين فى انسجام وصدق ووفاء وليس بينهما الا المودة . وهذا كله (بغير نحلة عامة ولا مقالة ضامة ولا حال جامعة ، ولا طبيعة مضارعة) (١) .

ونجد هذا فى كل أنواع العلاقات ، أى بين الذكر والأنثى ، وبين الأنثى والأنثى ، وبين الذكر والذكر ، والغريب كما يلاحظ مفكرنا ان التصافى قد يستمر شهرا وقد يطول الى آخر العمر ، ويلاحظ أنه قد ينشأ عن هذا التصافى أيضا عداوة ، وكان هذا التصافى هو عين الشحنة ، بل تستند هذه العداوة فتأتى على كل شيء ، وتنتقل الى الأبناء وكأنها بعض الارث وربما زادت بين الأبناء على ما كان بين الآباء .

ويسأل التوحيدى فى المسألة (٣٦) عن أسباب الألفة بين الناس ، وعن سبب ألفة الانسان لمكان معين ، أو شخصية معينة ، فيشعر بالأنس إليها ، فيسأل ما الالف الذى يجده الانسان عند هذا الانسان أو المكان :

ثم يقول (ولم أعرف لاستيحاشى معنى الا الألف الذى عجب الطينة به
وطويت انفطرة عليه ، وصبغت الروح به) .

ويلاحظ مفكرنا أن العداوة بين ذوى القربى تشتد حتى ليذهب
بها خير كثير ، ويحصل بها هلاك وتزول بها نعم ، وتبعد بها نفوس ولا يفوته
أن يسأل اذا كانت بالتالى علاقة الجوار فى شكل العداوة أم لا ؟ أى هل
القرب والتجاور أحد الأسباب (٢) .

وفى المسألة (١٢) يلاحظ شغف الانسان بمعرفة ما يقال عنه حتى
ليحن لمعرفة ما جرى من ذكره بعد قيامه من مجلسه ، بل يحن الى أن يعرف
ما يقال فى تأييده ، فيلمس بعدا آخر من أبعاد العلاقات الانسانية ،
ويلاحظ أيضا ان من الناس من يحب أن يدعى لنفسه أشياء ، وهو يفعل
غيرها ، أو لا يستطيع أن يمنع نفسه من محبتها أو محبة نسبتها اليه مع
ما قد يسلكه من فعل مغاير (٣) .

ويلاحظ مفكرنا بعدا آخر فى العلاقات الانسانية ، وهو الصدق
فى الدعوة وأثره على قبول الفكرة أو الموعظة نفسها ، فاذا كان الواعظ
صادقا ويأتى كلامه من القلب ، كان تأثيره أقوى وأثره أنفذ فى الناس ،
أما لو خالف كلامه معتقده وقلبه فانه يفقد تأثيره حتى ولو كان الكلام راقيا ،
والواعظ حاذقا ، ومن هذه الملحوظة يطرح تساؤلا مهما يمس موضوع
المعرفة هو : كيف يكون كذلك ، اذا كانت الحكمة قائمة فى نفسها مستقلة
فى الصحة ، ثم يسأل (وكيف صار فعله مشيدا لقوله ، وخلافه موهنا

(٢) انظر الهوامل : ص ١١٠ .

(٣) الهوامل : ص ١١٠ .

(٣) الهوامل : ص ٩٠ .

لدلاله ، اليسست الحكمة قائمة فى نفسها مستقلة بصحتها ؟ ولهذا قيل :
الموعظة اذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ؟ واذا خرجت من اللسان
لم تجاوز الآذان (٤) •

ويلاحظ مفكرنا أن القدرة على التحصيل العلمى تختلف من شخص
الى آخر ، وكذلك الرغبة والاقبال ، فنجد من يقبل على العلم وطلبه ، ويجد
فى ذلك لذة وسهولة ، بينما نجد آخر يجد صعوبة ولا يقبل على العلم حتى
ولو داوم السهر ، ويسأل ما السر ؟

هل ذلك بسبب اجتماعى واقتصادى كالرزق أى الغنى والفقر ، فالأول
محتاج والثانى ميسور ، أو كما يقول بعض الناس انها مواهب ؟ أو هى أقسام
طبائع مختلفة ؟ ثم ان البعض يفسر ذلك بانها تأثيرات علوية ، وآخرون
قالوا : الله أعلم بخلقه وليس لنا الا أن ننظر ونعتبر ، فاختلاف الناس فى
القدرة أو فى الاقبال على العلم ملحوظة للتوحيدى يبحث لها عن تفسير ،
ويعد الاجابات المختلفة ، وفى ذلك ربما لاحظنا اشارة الى جواب ، ولكنه كما
هو واضح لم يقتنع بعد ؟

والسؤال عن القدرة على التعلم أو الاستعداد العقل والقدرة على بذل
الجهد ، يطرح سؤالاً آخر فى مسألة الطبع والصنعة ، أو العلم والطبع ،
وذلك فى مجال التأليف الفنى ، ويسوق مثاله من الشعر ، حيث يجد انه
الشاعر المطبوع ربما أخطأ فى العروض ، ولكن العروضى قد يكون ردىء
الشعر مع علمه بالعروض ، ومع انه لا يخطئ فى ذلك ، وذلك يقول (ألم تبين
العروض على الطبع ؟ اليسست هى ميزان الطبع ؟ فما بالها تخون ؟ قد رأينا
بعض من يتذوق وله طبع يخطئ ويخرج من وزن الى وزن ، وما رأينا عروضياً

(٤) الهوامل : ص ٢٥٣ •

له ذلك ، فلم كان هذا مع هذا الفضل أنقص ممن هو أفضل منه ؟ (٥) .

وعن العرق والبعد النفسى والأبعاد الأخرى للإنسان - أيضا يناقش التوحيدى ويسأل ، وقد ناقش فى الامتاع مشكلة العرقية وسيكلوجية الشعوب (٦) . وهو فى الهوامل يطرح سؤالاً عن الفضيلة السارية فى الأجناس (٧) ، كالعرب والروم والفرس والهند ؟

وفى المسألة (٨٧) يربط بين العلم والحالة النفسية ، سواء فيما هو خاص بالفرد أو بالشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى فنجده الشخص الأكثر عقلاً أكثر غماً ويقل غم من كان أجهل (٨) . وكما يقول (وهذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم تجده فى الجنس والجنس) (٩) . ثم يلاحظ ان ذلك أيضا يكون فى الرقيقين أو الصديقين . ثم يسأل : هل ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الى الدم أو الى شئ آخر ؟ ومن المسائل النفسية التى يقف عندها ما يلاحظ فى الإنسان من حب الرئاسة ، وكيف يظهر ذلك فى الإنسان حتى انه يركب الصعوب ، بل قد يفقد حياته أحيانا من أجلها ، ويترك الراحة ويطوى الأرض طلباً لها ، فمن أين ورث هذا الخلق ، ثم ماذا تقصد الطبيعة بذلك ، أو الى أى شئ رمزت به ؟ ونلاحظ ان التوحيدى أحيانا يشير الى الطبيعة فى الهوامل وأحيانا أخرى الى المكون سبحانه والحكمة الخافية .

وفى المسألة (٤٨) إعادة لصياغة السؤال فى المسألة (٢٧) وهو ان

(٥) الهوامل : ص ٢٨٢ .

(٦) الامتاع والمزاتسة : ج ١ ص ٧٠ - ٩٦ ، الليلة السادسة .

(٧) الهوامل : ص ٢٠٨ المسألة (٨٦) .

(٨) الهوامل : ص ٢١٠ .

(٩) الهوامل : ص ٢١٠ .

بعض الناس اذا سئل عن عمره نقص منه ، والآخر اذا سئل زاد عليه
فما سبب ذلك (١٠) . وفي المسألة (٨٤) يسأل عن يكره أن يقال له يا شيخ
تعظيما أو توقيرا ، وهو قد يكون شيئا ، وشاب يتمنى ذلك ، وعلة الشيخ
الذى يكره ذلك معروفة (ولكن الشأن في شاب يشيخ تعظيما بفكره ،
وشاب لا يشيخ فيتكلف . وفقد الشباب موجع ، ووجه الشيب
مفطع) (١١) .

ومن التكوين النفسى العام للانسان انه يحب أن يشارك غيره فى بلواه ،
ويجد فى ذلك عزاء وسلوى ، فإذا خصته البلوى غلبه الحزن والهم ، ولكن
إذا شارك غيره مصابه ، أو عم الناس وجد فى ذلك ما يخفف عنه . ثم ينتقل
عن الحالة النفسية الى الموقف الأخلاقى اللازم ، فيسأل عن هذا الموقف
أخلاقيا وخصوصا ان الانسان أحيانا يحب أو يتمنى أن يشركه غيره فى
محنته ، فالسؤال عن البعد النفسى هو عن علة أو سر النفس فى ذلك ؟

ويسأل عن شغف الانسان بالقال والطير ولوعه بذلك ، ثم كيف
إن الشريعة نفت أحدهما ورخصت الآخر وذلك لأن الرسول عليه الصلاة
والسلام يقول (لا غدوى ولا طيرة) ، وقد كان يتفاءل فكيف هذا وما
طريقه (١٢) . ثم يسأل ان كان السبب نفسيا ، أو هو سبب قهرى ، فهل هما
(جاريان مرة بالهاجس والاستشارة ، ومرة بالاتفاق والاضطرار) (١٣) .

ومن ذلك أيضا ان الانسان أحيانا يخاف بلا مخوف ، ثم هو يتجلد
عند وقوع المصائب أو المكروه ، وذلك حتى لا يعام عنه الفسولة أو قلة المكانة

(١٠) الهوامل : ص ٧٨ .

(١١) الهوامل : ص ٢٠٥ .

(١٢) الهوامل : ص ٢٠٦ .

(١٣) الهوامل : ص ٢٠١ .

مع ان خوفه وقلقه ، وجزعه قد يظهر فى تعبيره ، وعلى وجهه ، هنا يطرح
مفكرنا سؤالا آخر مهما ، ويجيب عليه مسكويه اجابة لا تبدو مقنعة ،
والواقع ان هذه الملحوظة يتحدث عنها برتراند راسل ويحللها ، وخصوصا
فى شطرها الأول (١٤) ، ويقول ان (عادة الخوف متشبثة بالبقاء - بينما قلت
الى حد كبير المناسبات التى تدعو الى الخوف) (١٥) .

وخلاصة تحليل راسل ان كثيرا من هذه المخاوف لا يتناسب مع
حجمها الحقيقى فى العالم المعاصر ، وربما ترجع الى عوامل وراثية ، فقد تكون
ضيق عادات أخرى قد (انتقلت من عصر الى عصر عن طريق أمثلة الآباء
وتعليقهم) (١٦) .

فالمخاوف التى كان الانسان الأول يتعرض لها قبل عصور التمدن
قد انتقلت وراثيا كمكتسبات ، فالعقل البشرى يمثل طبقات ، وهو يمثل
العالم لا كما هو الآن بل كما كان ، وعلى ذلك فالكابوس الذى يرى فيه
الانسان انه يسقط من عل ربما كان يرجع فى أصله الى حياة أسلافنا
من سكان الأشجار (١٧) .

ويلاحظ التوحيدى فى سلوكيات الناس ما يدعو الى الدهشة فاذا
كان سلوك الانسان الذى يفضى من شخص بسبب تصرف ما ، سلوكا
مفهوما ، فكيف تفهم غضبه اذا ما حاول أن يفتح قفلا مثلا فاذا به يجن
وينفعل أو يكفر . وهذا فيما يلاحظه التوحيدى عارض فاش فى

(١٤) برتراند راسل : آمال جديدة فى عالم متغير ترجمة عبد الكريم أحمد ، الفصل

السابع عشر ، ص ١٦٩ .

(١٥) راسل : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(١٦) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

(١٧) راسل : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .

الناس (١٨) •

ويلاحظ مفكرنا ان احساس الانسان بالآلم والمحنة أشد من احساسه بالنعمة ، ولذلك كانت الشكوى من الشكر ، وهو فى ذلك انما يعيد ما آكده القرآن من الطبيعة البشرية « وأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربهى أكرمن ، وأما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربهى أهانن » (١٩) •

ومما يلاحظ أيضا أن الوهم أو (الخيال الانسانى أقدر على رسم الصورة القبيحة فى نفس الانسان من قدرته على رسم الصورة الحسنة ، فهو يستطيع أن يرسم أقبح صورة ولكنه قد لا يستطيع توهم أحسن صورة (٢٠) •

والانسان فيما يلاحظ أيضا يعيش الحياة مع ما فيها من ألم ، ومما يثير الدهشة عنده تعلق الانسان بالحياة مع ما فيها من حزن وكبح ومع ما يلاقيه فيها من مصائب وحوادث ، ولذلك يتساءل مفكرنا من أين استفاد الانسان هذا العرض (٢١) •

وكذلك يسأل عن السبب فى جزع الانسان من الموت أو الاسترسال اليه ، وإن كان الأول أكثر ، والثانى أبين وأظهر ، وهنا يسأل عن المعنيين وذلك لأن (الكلام فى هذه الفصول كثير الريع جم الفوائد) (٢٢) •

وبالتالى فهو يسأل مندهشاً عن الإنسان الذى يقدم على الموت اختياراً ،

(١٨) الهوامل : ص ١٨٤ •

(١٩) سورة الفجر : آية ١٥ ، ١٦ •

(٢٠) الهوامل : ص ٢٤١ •

(٢١) الهوامل : ص ٢٤٨ •

(٢٢) الهوامل : ص ٧٣ •

أقصد الذى ينتحر ، كيف يسهل عليه ذلك مع علمه ان العدم لا حياة معه •
• وليس فيه وجود • وأن الأذى مهما اشتد فهو مقرون بالحياة العزيزة •
(هذا وقد علم أيضا أن الموجود أشرف من المعدم وأنه لا شرف للمعدم) (٢٣) •

اذن فما الذى يسهل عليه اختيار العدم ، أو ما الأمر الذى يتصوره ؟
ثم يسأل سؤالاً مهماً فى موضوع الجبر والاختيار أو مشكلة الحرية ، وهو :
هل عندئذ يكون اختيار بعقل أو هو فساد مزاج ؟

ولعل الجدير بالملاحظة هنا هو استخدامه للموت والعدم بمعنى
وإحدى !! أو اعتباره الموت عدماً ، أو العدم لا حياة معه وعبارته (لم يسهل
الموت على المعذب مع علمه ان العدم لا حياة معه) • مما قد يشير الى أن موقفه
فى هذه المرحلة أقرب الى الشك والتمرد ، وهو لم يذكر شيئاً عن موقف
الدين من ذلك ، ويذكر بعض أسباب الانتحار عند اخفاق يتوالى عليه
أو فقر ، أو فى حالة يصعب عليه مواجهتها ، تكون فوق طاقته • أو اذا طلب
منه شيء ففشل فيه أو اذا انسدت الأبواب أمام ما أراد ، أو اذا عشق ولم
يعرف كيف يعالجه ، ثم يتحدث عن الحالة النفسية للمنتحر متسائلاً (وما
الذى ينتصب أمامه ، ويستهلك حصافته ، ويذهله عن روح مألوفة ونفس
معمشوقة وحياة عزيزة ؟ وما الذى يخلص الى وهمه من العدم حتى يسابه
من قبضة الوجدان ويسلمه الى صرف الحدثن) (٢٤) •

ويسأل التوحيدى : ولم كان اليتيم فى الانسان يفقد الأب وفى الحيوان
من قبل الأم ، ثم هو لا يقنع بأن ذلك لكفالة الأم فى عالم الحيوان لأنها كذلك
هى عالم الانسان ، وبالتالي يرى ان (فيه سرا غير هذا وينظر فوقه) (٢٥) •

(٢٣) الهوامل : ص ١٨٧ •

(٢٤) الهوامل : ص ١٥٠ - ١٥١ •

(٢٥) الهوامل : ص ٢٧١ •

ويسأل التوحيدى أيضا عن سلوكيات الانسان ، ويلاحظ الاستجابات المختلفة عند الناس تجاه الموقف الواحد ، ومع ذلك آن الانسان اذا داهمه غم أو غلبه فكر ربما داعب لحيته أو نكت في الأرض ، ثم ان الناس تختلف في الموقف الواحد منهم من يهرع الى الغير اذا داهمه الغم ، يجد في ذلك سىلوى ، وبعض آخر ربما فضل الخلوة والوحدة ، وهم في ذلك منقسمون ، فمنهم من يصبح استعدادا للتفكير والتعلم وسماع النصيحة أكبر ، وتكون امكانية فهمه أوسع ، ومنهم من شل تفكيره فلا يستطيع أن يتدبر الأمر أو يسمح للغير ، ويفقد الرأى حتى لو هدى ما اهتدى ، وهنا يسأل عن السبب في ذلك أيضا ؟ (٢٦) .

فالانسان فيما يلاحظ مفكرنا أنفذ في حفظ الصواب منه في حفظ الخطأ ، وآية ذلك أن الأديب أو العالم يصعب عليه تعلم سلوك العامة ، أما الفسلسل فيسهل عليه محاولة تعلم الأدب ، ثم يسأل عن السبب في كراهية النفس للحديث المعاد مع انه ليس فيه في الحالة الثانية الا ما كان في الحالة الأولى (٢٧) .

والعلم والتعلم أيضا موضوع تساؤل عند التوحيدى ولذلك فهو يسأل (ما سبب رغبة الانسان في العلم ؟ ثم ما فائدة العلم - ؟ ثم ما غائلة الجهل ؟ ثم ما عائدة الجهل الذى قد شمل الخلق ؟ وما سر العلم الذى قد طبع عليه الخلق ؟) (٢٨) .

ويسأل أيضا عن قول الناس بان العالم أطول عمرا من الجاهل ،

(٢٦) الهوامل : ص ٢٧٦ .

(٢٧) الهوامل : ص ٣١٤ .

(٢٨) الهوامل : ص ٢٢٢٨ - ٢٢٢٩ .

وإن كان أقصر عمرا منه (٢٩) .

ويلاحظ أن من الناس من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده ،
فما السبب في ذلك وما الذى يؤدى اليه مثل هذا السلوك ، وخصوصا أنه
قد يحمل صاحبه نحو الجدل والدعوى والمكابرة والمهاترة (٣٠) .

وعن علاقة العالم بمجتمعه يرصد بعدين لهذه العلاقة ففي المسألة
(٢٢) يسأل عن الانسان الذى يذيع صيته بعد موته مع أنه عاش خاملا (٣١) ،
ثم يسأل فى المسألة (١٠٦) لم عظيم ندم الانسان على تفریطه فى تعظيم
وتقدير من كان يستحق ذلك وكيف فاته أخذ الحكمة منه كما يجب ، وقد
كان يزهد فيه قبلا مع أنه ، (كان فى الوقت الأول أفرغ قلبا وأوسع
مذهبا ؟) (٣٢) .

ثم ان الانسان عنو ما جهل ، ولذا يندم ما لم ينله ، ولذلك أيضا
عادى الناس ما جهلوا ، هذا واقع مألوف ، ولكنه عند التوجيه موضوع
للسؤال ، ثم بعد ذلك يعبر عن نفسه الطموح للمعرفة والدقة فى تحديد
معنى اللفظ وصواب الفكرة رأيا آخر . اذ يرى أو يلح الى امكانية لموقف
أعمق وأذكى فيسأل (ولم لم يحبه ويطلبه ويفقهه حتى تزول العداوة
ويحصل الشرف ، ويكمل الجمال ويحق القول بالثناء ويصدق الخبر عن
الحق) (٣٣) .

وعن الأثر النفسى للأدب ، أو محاولة استثارة الانسان عن طريق

• (٢٩) الهوامل : ص ٢٨٤
• (٣٠) الهوامل : ص ٤٣ - ٤٤
• (٣١) الهوامل : ص ٦٩
• (٣٢) الهوامل : ص ٢٥٤
• (٣٣) الهوامل : ص ١٨٩

الانفعال ، يذكر الآباء والأجداد ومواقفهم ، أو ما يسمى الآن بالحالة المعنوية أو سيكولوجية الدعاية والاعلام . يلاحظ التوحيدى ان العرب والعجم قد استخدمت ذلك فى الحروب ، اذ ان الاعتزاز بمواقف الآباء والأجداد والانتساب اليهم ، والتغنى بذكر أيام التاريخ المجيدة ، يؤدى بالانسان الى الاقدام دون تروث أو تفكير ليقدّم أكثر مما يستطيع فى الحالة العادية ، بل ربما ليلاقى حتفه دون تفكير . ويبقى تساؤل مفكرنا ودهشته عن هذا الاثر الذى يحدثه سماع بيت من الشعر مثلا حتى ليقدّم المحارب على الموت غير هيب ، وتبقى الدهشة ، ويبقى السؤال (ما هذه الغرائب المبثوثة ، والعجائب المدفونة فى هذا الخلق عن هذا الخلق) (٣٤) .

وكثير من الظواهر النفسية موضع دهشة وتساؤل عند التوحيدى من ذلك ما يذكره من أنه كثيرا ما يحضر الى مجلس من كان يدور حوله كلام عند قطع ذكره دون توقع ذلك ، يقول (ومن هذا الضرب رؤية الانسان بالالتفات من لم يكن يظن انه يراه ، وكذلك تشبيهك بعض من يلحقه طرفك بمعهود لك ، حتى اذا صرفت نحوه لم يكن ذاك ، ثم انك لا تلبث حتى تصادف المشبه به وهل هذا كله بالاتفاق) (٣٥) .

وعن الرؤيا يسأل التوحيدى : لماذا يصح بعضها ولا يصح البعض الآخر ، لماذا لا تصح كلها أو تفسد كلها ؟ ، والمراد من كلامه انها . أما أن تكون على أسس يمكن اسنادها فى حالة الصحة أو الفساد اليها ، أو وضع شروط لبيان الفرق بين الصحيح والفساد فيها ، ثم هو يسأل . ما الذى يرى ما يرى فى الرؤيا ، هل هى النفس أم الطبيعة أم الانسان ؟ (٣٦) .

(٣٤) الهوامل : ص ٢٥٥ .

(٣٥) الهوامل : ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣٦) الهوامل : ص ١٢٥ - ١٢٧ .

وقريب من هذا سؤاله عن الفراسة كملكة انسانية ، فيسأل :
هل تصح عند شخص دون آخر أو في وقت دون آخر ، وبالتالي فالسؤال
هو : هل ترجع الفراسة لقدرة في الشخص نفسه أو للظروف (٣٧) .

وعن النفس يسأل في المسألة (١٦٣) (متى تتصل النفس بالبدن ؟
ومتى توجد فيه ؟ أفي حال ما يكون جنينا أم قبلها أو بعدها ؟) (٣٨) .

وفي المسألة (١٦٤) يسأل عما تذكره النفس اذا فارقت الجسد ؟
وهل تذكر المعقول دون المحسوس ؟ ، واذا كان كذلك ، فكيف يكون وهي
تنسأه عند اعتلال البدن أو بعض أعضائه (٣٩) .

ومن ملاحظات التوحيدى النفسية الهامة وقوفه عند العلاقة بين التكوين
الجسمى ، والتكوين النفسى ، وهو يلاحظ ان النحاف أكثر نجابة من
السمان ، والقصير أخبث من الطويل الذى هو فى الغالب أهوج (٤٠) ، ويسأل
عن العلاقة بين طبيعة التكوين الجسمى والاستعداد العقلى وهو يقصد بذلك
الصفة الغالبة (فان الثابت على وجه غير المتقلب الى وجه) (٤١) .

وفي المسألة (١٨) يلاحظ ان الأعمى يجد عوضا عن فقد البصر فى
شئ آخر ، فمن العميان من هو ندى الخلق ، طيب الصوت غزير العلم ،
سريع الحفظ ، كثير الباه ، طويل التمتع ، قليل الهم (٤٢) ، فيشير بذلك
الى ما قد يتمتع به المكفوف من خفة روح ودعابة ، وقريب من ذلك . ومن

(٣٧) الهوامل : ص ١٦٦ .

(٣٨) الهوامل : ص ٣٥٠ .

(٣٩) الهوامل : ص ٣٥٢ .

(٤٠) الهوامل : ص ٧٦ - ٧٧ .

(٤١) الهوامل : ص ٥٠ .

(٤٢) الهوامل : ص ٦١ .

موضوع المعرفة أيضا ما يرويه في المسألة (٢٨) أن الروذكى وقد ولد أعمى
سئل عن فكرته عن اللون فأجاب بأنه مثل الجمل .

ويؤكد قصد التوحيدى فى ربط سؤاله بمشكلة المعرفة ما جاء فى
اجابة مسكويه اذ يقول (فأما الإكمة الذى ذكرته فى المسألة ، فإن الفاقد
حاسة من حواسه لا يتصور شيئا من محسوساته ، لأن التصور فى النفس
عن كل محسوس انما يقع بعد الاحساس به) (٤٣) .

ويسجل التوحيدى فى ملاحظاته أيضا الحالة النفسية للانسان فى
أطواره المختلفة ، وهذه المشكلة مثلا يعرضها فى سؤاله (لم كلما شاب
البدن شب الأمل) (٤٤) حتى ان الانسان فى حالته هذه ربما أنكر كل شئ
الا الأمل ، فهو الذى يصاحب الانسان طوال حياته ، وربما قوى بتقدمه
فى العمر ، وهو اذ يدهش من هذا يسأل عن هذه الحال ودلالة الرمز فيها ،
وكعادته يسأل (ما الأمل أولا ؟ وما الأمنية ثانيا ؟ وما الرجاء ثالثا ؟)
ثم يسأل ان كانت هذه الحال تشتمل على مصالح العالم ؟ (٤٥) .

وعن أثر الحالة النفسية للانسان على الجسد يلاحظ ان للخبر السار
المفاجئ على الانسان أثرا بالغاً ، ربما زاد على أثر الغم حتى أنه يروى حالة
لسيدة سمعت خبرا اصابة ابنها فظهر الانفعال عليها حتى ماتت ، والحزن
والغم اذا لم يكن له نفس الأثر (فذاك أعجب والسر فيه أغرب) (٤٦) .

ومما يرصده ويلاحظه أيضا على الحياة النفسية للانسان تعبير الحالة
النفسية للانسان على وجهه وأعضائه وان حاول أن يخفى ذلك ، وهو يسأل

(٤٣) الهوامل : ص ٨٣ .

(٤٤) الهوامل : ص ٢٣٣ .

(٤٥) الهوامل : ص ٢٣٣ .

(٤٦) الهوامل : ص ٢٤٤ .

(ما السبب في قلق من تأبط سواة ، واحتضن ربية ، واستسر فاحشة ؟
حتى قيل - من أجل ما يبدو على وجهه وشمائله - كاد المريب يقول خذوني .
وما هذا العارض ؟ ومن أين مثاره ؟ وبأى شيء زاوله ؟) (٤٧) .

ومما يظهر أيضا على الجسد انفعال الانسان بالغناء وتجاوبه مع
الموسيقى أو الايقاع ، حتى انه يحرك رأسه ويمد يده ، وربما قام ورقص
وصرخ وهام (٤٨) .

ومما يلاحظ أيضا أحوال الانسان المرضية فيسأل عن السبب في
ان مرض العرج صعب العلاج ؟ حتى يبدو الطبيب كأنه قد يئس من العلاج ،
ولماذا يقال ان علاج الصبى الصغير أسهل من علاج من طعن في السن ؟ (٤٩) .

وعن التكوين الفسيولوجى للانسان يسأل التوحيدى عن السبب في
انتصاب قامة الانسان دون الحيوان (٥٠) . بل ويسأل ويندهش عن أطوار
الانسان ، وبالتالي يسأل (لم لم يرجع الانسان بعد ما شاخ وخرف
كهلا ، ثم شابا غريرا ، ثم غلاما صبيا ، ثم طفلا ، كما نشأ) (٥١) .
فكأنه يعترض على الموت أو يريد للانسان البقاء والاستمرار ، كما تصور
البعض في فكرة العود الأبدى ، والبعض الآخر في فكرة التناسخ ، وهو مع
ما في هذا النظام من ألفة يندهش ويسأل عن السبب في أن تكون أطوار
الانسان على هذه الصورة ، ولذلك يقول (وعلام يدل هذا النظم ؟ وإلى أى
شيء يشير هذا الحكم) (٥٢) .

(٤٧) الهوامل : ص ٢٥٢ .

(٤٨) الهوامل : ص ٢٣٥ .

(٤٩) الهوامل : ص ١١٢ .

(٥٠) الهوامل : ص ٢٨٦ .

(٥١) الهوامل : ص ١٢٢ .

(٥٢) الهوامل : ص ١٢٢ .

التساؤل حول البعد الأخلاقي

والسلوك الانساني في بعده الأخلاقي قد حظى أيضا باهتمام وملاحظة التوحيدى. وإثارة التساؤل حوله ، وقد تناول العديد من الملاحظات حوله السلوك الانساني من هذه الزاوية ، وسواء فى الجانب الفردى أو الجماعى ، فإذا كان سلوك الفرد يدعو للوقوف عنده والسؤال عنه والدهشة منه ، فكذلك الساوك أو العادات الاجتماعية التى تدور بين الأفراد .

ويسأل مفكرنا عن منشأ العادات المختلفة فى الأمم المتباعدة وما هو أصلها ، وكيف فزع الناس الى أوائلها وصبروا عليها ، وكذلك الأمر مع الزى والحلية والحركة . فالتوحيدى ، وقد لاحظ الاختلاف بين الشعوب فى ذلك فى حدود لا يتعدونها وأقطار لا يتخطونها(١) ، كان له أن يسأل أيضا عن الأقوال الشائعة فى الأمم كحكم الشعوب وتجاربها فهى موضع نظر وبحث عن الصحة والصواب فيها ، فإذا قيل مثلا (لولا الحمقى لحربت الدنيا) نرى التوحيدى يسأل عن صحة هذا ثم يطرح سؤالا آخر لازما عن الحكمة السابقة ، إذ كان علته قد جاءت متضمنة فيها ، وهذا السؤال ربما أشار الى مشكلة الشر فى العالم ، أو الحكمة من وجود الشر ، وذلك لأنه يسأل عن الحكمة من وجود الحمقى فى الدنيا وما الفائدة منهم للدنيا أو الدنيا(٢) .

ومن أمثلة القدماء التى يناقشها التوحيدى ويحللها ، قولهم (رأى

(١) الهوامل : ص ١٢١ .

(٢) الهوامل : ص ٢٤٩ .

نائم والهوى يقظان ، ولذلك غلب الهوى الرأى (٣) • ويبدأ فى مناقشة هذه المقولة فيسأل : كيف ذلك مع أن الرأى من العقل ، والعقل أعلى مكانة ، ويناقش أيضا قولهم (العقل صديق مقطوع والهوى عدو متبوع) (٤) •

ويسأل كيف تجمع هذه الصداقة من هذا العقوق ، أو هذه العداوة مع تلك المتابعة ؟ •

من السلوك الاجتماعى الذى يلاحظه أيضا ويناقشه ، ان الابن يتشرف بمن سلف من أب أو جد ، اذا كان له مكانة فى المجد أو الشجاعة أو السياسة ، ولكن ليس الأمر كذلك مع من له ابن كذلك ، أى ان الشرف يسرى من المتقدم فى التأخر ، ولكنه لا يسرى من التأخر الى المتقدم (٥) •

ولكن التوحيدى لا يدعنا نمر بهذا التساؤل حتى يفسر لنا ما وراء سؤاله ، وما يحوى من دلالة ، ملاحظا ما ينتج من هذه العادة من ألوان من الطبقية يرصد عيوبها ، وأسبابها ، ولذلك ففى المسألة (٨١) مباشرة يسأل ساخطا (ولم اذا كان أبو الانسان مذكورا بما أسلفنا نعتة وبغيره من الدين والورع - وجب أن يكون ولده ، وولد ولده ، يسحبون الذيل ، ويختالون فى العطف ، ويزدرون الناس ، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك ، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة ونجاتك بهم متعلقة) (٦) •

فهنا نجد رفضا للطبقية وسخطا على هذا النمط من السلوك الاجتماعى الذى يعطى لمن لا فضل له تميزا لمجرد الانتساب دون أحقية شخصية •

(٣) الهوامل : ص ٢٦٤ •

(٤) الهوامل : ص ٢٦٤ •

(٥) الهوامل : ص ١٩٧ •

(٦) الهوامل : ص ١٩ •

موالا فهو لا ينكر مثلاً لأهل العلم فضلهم وإن رفض كل تميز من الانسانية الإنسانية ، بل يرفض الميراث الطبقي إن صح التعبير أو ميراث الفضل ، وما ذكره من مجد السلف الذى ينتقل الى الأبناء بغير فضل لهم فيه ، وهو لم ينكر ذلك فى الميراث المادى ، ولكنه رفضه فى الميراث الروحى والفكرى والسياسى والأخلاقى ، وإن كان التوحيدى لم ينكر أثر البيئة ، ولكنه يقرر فى الوقت نفسه وفى المسألة (٧٨) حالات تخرج كلية عن هذا مما لا يعنى عدم اللزوم الخلقى بين الخلف والسلف بصفة مطلقة ، وبالتالي يفتح باب المناقشة . ويظهر من نقد التوحيدى لهذا النمط من السلوك والسخرية التى يوجهها لهؤلاء الوارثين للمجد الروحى مدى رفضه لهذا السلوك ، وقد وصفه بأنه فتنة اذ يقول (ما هذه الفتنة والآفة ؟ وما أصلها ؟) (٧) . ثم هو كمادته يسأل عن الشواهد ويستقصيها من التاريخ يقول (هل كان فى سאלفة الدهر ، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفن) (٨) .

ولأن التوحيدى يقدر العلم ويجل أهله إذا تمثلوا بالأخلاق ، بل ويربط كما هو واضح بين الفلسفة مثلاً والفضيلة ، كانت أخلاق العلماء تتناسب وتقديره للعلم من حيث الأهمية والإلتفات إليها ورصدها اذ كيف يستخدم العالم علمه ؟ وماذا يقدم له ومن أجله ؟ وماذا يحصل منه ؟ وقد لاحظ التوحيدى واقعا فسأل (لم طلبت الدنيا بالعلم ، وبالعلم ينهى عن ذلك ، ولم يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك) (٩) . أى أن الناس تسعى بالعلم الى كسب الجاه والملاذات فى الدنيا ، ولكن قل من يضحى بالدنيا أو بالمادة والمكاسب الدنيوية من أجل العلم . وواضح ما فى رأيه

(٧) الهوامل : ص ١٩٨ .

(٨) الهوامل : ص ١٩٨ .

(٩) الهوامل : ص ٢٣ .

هنا من بعد ديني ، وهذا الاتجاه الأخلاقي يذكرنا بشوبنهاور الذي فرق بين
من يعيش للفلسفة ومن يعيش من الفلسفة ، وقد نجد رأيه في إجابة أحد الحكماء
التي يذكرها حيث يسأل - لماذا وقف أهل العلم بباب أهل المال
ولم يقف أهل المال بباب أهل العلم ؟ فأجاب الحكيم : لأن الحكماء
يعرفون قيمة المال ، ولكن أهل المال لا يعرفون قيمة العلم . وقد اختار
اسبينوزا أن يكون رزقه من باب آخر فاختار مهنة صقل العدسات ليفرغ
للدراية ، والكتابة في الفلسفة ، وربما بدأ التوحيدى وكأنه ممن يعيشون
من الفلسفة لما قاله من أن هدفه من تأليف كتبه كان طلب المثالة من الناس
ولعقد الرياسة بينهم(١٠) ، ولكن نبقى مع ذلك دهشته لهذا واستنكاره ،
تستحق الوقوف عندها ، وقد جاءت إجابة مسكويه ذات طابع عملي
وخلاصتها أن طلب الدنيا ضرورى لحفظ ما يتحلل من الجسد أو الجزء الطبيعى
من الانسان يحتاج لما يكفيه ، ويحفظ حياته ليتفرغ للعلم ، فلا بد له من
ذلك ، وانما الذى ينهى عنه العلم هو الزيادة لأنها تضر به صحيا ، وتخل
بالاعتدال ، وثانيا لأنها (تعوقنا عما هو أخص من حيث نحن ناس ، أعنى
الجزء الآخر الذى هو الفضيلة) (١١) .

ويلاحظ التوحيدى أن الثناء فى الوجه يعتبر من التزييف ، ويقبح بينما
يرحم فى المغيب ، ثم يطرح إجابة مفترضة ، وتلك هى : هل ذلك لأنه فى
الحالة الأولى أقرب الى الملقى والحدیة (وفى المغيب أشبه الاخلاص والتكرمة
أم لغير ذلك) (١٢) .

ومما يلاحظ من السلوكيات المستقبحة أن يتصرف الشباب تصرف

(١٠) ياقوت معجم الأدياء : ج ١٥ ص ١٨ .

(١١) الهوامل : ص ٣٤ .

(١٢) الهوامل : ص ٤٥ .

هذا في الاكبر والأقل وكيفما كان ففيه خبيء وهو المشدد على أحدهما والمخفف عن الآخر (١٩) . وهذه الملحوظة يتحدث عنها (ول ديورانت) في كتابه (مباهج الفلسفة) فيقول عن غيرة الرجل أنها (كحبه أكثر عمقا وأقل عرضا أو طولا) (٢٠) .

ولكن عن غيرة المرأة يقول (لكن غيرتها التي تفقدها في الشدة والعمق وتزيد في السعة والعرض ، فهي لا تغار فقط ممن يحب زوجها ، بل من أصدقائه ، وغايونه ، وصحيفته وكتبه ، ثم تسعى شيئا فشيئا الى الفصل بينه وبين أصدقائه) (٢١) .

فالتوحيدى فى تساؤلاته يلحظ أدق تفصيلات السلوك الانسانى ، للأخلاقى أو النفسى ، وهو يتحدث عن الغيرة ، يرصد هذه الحلة وأثرها الاجتماعى ، وكيف أدت الى تلف الجماعات وترك الأوطان ، وزوال النعم ، ثم يسأل عن الأثر الأخلاقى وهل هى محمودة أو مذمومة فى صاحبها ؟ وهل هو ممدوح أم ملوم (٢٢) ، ولكنه كعادته فى تحديد مفاهيمه يطلب تحديد المراد عند المجيب فيسأل عن مفهوم الحد (ما الغيرة أولا ، وما حقيقتها ؟ وكيف أصلها وفصلها ، وعلى ماذا يدل اشتقاقها) (٢٣) . أى انه يسأل عن المعنى ، والخلفية النفسية والاجتماعية ، ثم عن الاشتقاق اللغوى .

ويلاحظ التوحيدى ما قد يكون للوضع الاقتصادى من تأثير على السلوك الأخلاقى ، ومن ذلك أن الانسان اذا ما توالى عليه الراحة ضاق

(١٩) الهوامل : ص ٢٣٥ .

(٢٠) ول ديورانت : (مباهج الفلسفة) ترجمة الدكتور احمد فؤاد الأمرانى ، ص ١٨٤ .

(٢١) ديورانت : المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

(٢٢) الهوامل : ص ٢٣٦ .

(٢٣) الهوامل : ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

بها ، واذا ما حالفته النعمة تبرم ، حتى انه يلجأ الى النيو والنروات . وحتى اذا هوى فى الشر ووقع فى الضر عض على اصابعه ندما لأنه لم يسمع النصيحة ولم يحفظ النعمة مما قد جعل السلف الضائع يقول (العافية ملك خفى لا يصبر عليها الا ولى ملهم أو نبي مرسل) (٢٤) .

ويجد التوحيدى هذه أخلاقا شائعة بين الناس مع جهم للنعمة والراحة وكراهيتهم للشر وما يستتبعه من بلاء (٢٥) . فهنا يربط السلوك الأخلاقى والأوضاع المالى أو الاجتماعى للشخصية ، ثم هر بعد ذلك يعجب من خطأ الانسان أو سقوطه ، ولكنه فى ملاحظاته لساو كيات الانسان دقيق . ويميل الى استقصاء الأوجه المختلفة والمحتملة لتناول الموضوع .

والتوحيدى يجد فى المخلوق البشرى الضعف والقوة ، وهو فى نقده للسلوكيات والأخلاقيات الاجتماعية يسأل دائما عن الحكمة من ورائها ، وهو يلاحظ فى الانسان غروره ، ومن ذلك أن أبناء أهل التقوى فيهم غرور كفعل من له حسب أو نسب فى مجد أو مال ، حتى يظنوا أن الناس لهم عبيد ، ويلاحظ كيف تغتر الناس بالنعمة حتى تلجئهم الى البطر والشر (٢٦) . ومن الناس من اذا زاد على الفرائض قليلا من التوافل فى الصلاة والصيام ، راح يحقر الناس ويتعالى عليهم حتى نراه وقد (ارتفع على مجلسه ، ووجد الحنزوانة فى نفسه وطارث النعرة فى أنفه حتى كأنه صاحب الوحى ، أو الوثائق بالمغفرة ، وبها يحبط ثواب صاحبه ، ولهذا قال الله تعالى « وقد منا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » (٢٧) .

(٢٤) الهوامل : ص ٢٩٦ .

(٢٥) الهوامل : ص ٢٩٦ .

(٢٦) الهوامل : ص ٢٩٦ .

(٢٧) الهوامل : ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ، والآية ٢٣ من سورة الفرقان .

فالتوحيدى يربط بين الشكل والجوهر فى الفعل الدينى ، وبالتالى ينظر الى السلوك الأخلاقى بوصفه تعبيرا لازما للتعبير عن حقيقة أداء الفرائض من حيث الشكل ، ثم هو يركز على اعتبار أن العمل فى النهاية منوط بالضمير والسلوك أكثر من مجرد الشكل ، ثم هو من حيث القول موكل الى الله سبحانه ، وهنا نرى البعد الروحى للتوحيدى وهو الأمل فى الله ؛ اذ برفضه لمثل هذا السلوك ممن يمارس التعاليم الدينية شكليا انما يشير الى ما قد يكون فى الآخرين من خير . نلاحظ ذلك من قوله (حتى كأنه صاحب الوحي أو الواثق بالمغفرة ، والمنفرد بالجنة) .

وهو يستخر من هذا الذى يسلك وكأنه قد جمع الرحمة الالهية فى يده ، أو لمن يتصوره فى حدود فهمه فيستخر منه مفكرنا ، ويسوق هذه السخرية من هؤلاء وما أكثرهم ، حتى فى المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، فيروى هذه القصة فيقول (وكان بعض أصحابنا يضحك بنادرة فى هذا الفصل قال : أسلم يهودى غداة يوم فما أمسى حتى ضرب مؤذنا ، وستم آخر ، وغضب على آخر . فقيل له : ما هذا أيها الرجل ؟ فقال : نحن معاصر القراء فينا حدة !) (٢٨) .

ويحكى التوحيدى عن الرشيد واسحاق الموصلى فقد سأل الأول الثانى عن حاله مع جعفر بن يحيى والفضل فروى الموصلى أن جعفر اذا ذهب اليه ، وقبل يده لا يلتفت اليه ولا يحادثه ، ولكنه متى عاد الى منزله وجده قد أرسل اليه هداياه ، وبره وقد سبقه ، أما الفضل فيقابله فى يسر ويجيبه ويهش له اذا ما دخل عليه ، ولكنه لا يزيد على ذلك شيئا ، يسأل الرشيد الموصلى أيهما عنده أثر ، وفعل أيهما أوقع ؟ فأجاب الموصلى بأنه فعل

«الفضل الأفضل» ، وهذا يظير مراد التوحيدى من روايته اذ نراه يسأل
(ما السبب فى تشريف اسحاق فعل الفضل دون فعل جعفر ، والفضل
مبذوله عرض لا بقاء له ، ولا منفعة به ، ومبذول جعفر له بقاء ، والحاجة
اليه ماسة ، والرغبات به منوطة ، والآمال اليه مصروفة . الدليل على ذلك
انك لا تجد طالبا فى الدنيا لبشر رجل . ولا ضاربا فى الأرض لبشاشة
انسان ، وأنت ترى البر والبحر مترعين بمنتجعى المال . وأبناء السؤال ،
«وخدم الآمال عند الرجال» (٢٩) .

وربما بدا فى سؤال التوحيدى تأكيد على القيمة المسادية أكثر ، ولكن
الواقع أن التوحيدى يريد أن يبرز المفارقات التى تحكم السلوك الأخلاقى
عند الانسان ، والأبعاد المختلفة التى تكمن وراء ردود الفعل - البعد النفسى -
البعد الاقتصادى - وهو بتركيزه على أن الناس تتركب المصاعب من أجل
المال ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل بشاشة ، انما يريد تأكيدا على
ملحوظته وبراذا للعامل النفسى والمشاعر الانسانية فبالرغم من أن الموصلى
قد يكون قصد طلب المال من الطرفين ، الا أن الكرامة أو التقدير ، كان
له الغلبة فى نفسه حتى عندما جاء مجردا من المكسب المادى ، فقد فضاه
على المادة ، وقد خلت من الكرامة والتقدير ، وربما فى اجابة مسكويه
ما يبرز ما أراد مفكرنا إبرازه فى سؤاله ، يقول مسكويه (وبالجمله فان
المال ليس بمطلوب لذاته ، بل هو آلة يوصل به الى المآرب والأشجان
الكثيرة ، وانما يحب لأنه بازاء جميع المطلوبات ، أى به يتوصل الى
المحوبات ، فأما فى نفسه فهو حجر لا فرق بينه وبين غيره اذا نزع عنه
هذه الحصلة الواحدة .

فاما الكرامة فقد تطلب لذاتها ، واذا كان الطالب لها من جهة الاستحقاق بالفضيلة ، وذلك لما تحصل عليه النفس من الالتذاذ الروحاني والسرور النفساني (٣٠) .

وحول الصداقة كقيمة ، وأثر الصديق في صاحبه يسأل التوحيدى عن جدوى القرين أو الصاحب ، وما الذى يصيب الانسان من قرينه في خيره وشره (٣١) ، ثم يلاحظ أن صاحب الخلق اشرير يؤثر في صاحب الخير أكثر مما يؤثر الناني في الأول ، ثم يسأل ما فائدة النفس المقارنة؟ (٣٢) .

في مجال الصداقة يلاحظ التوحيدى أن اتخاذ الأعداء أسهل من اتخاذ صديق ، فلو شاء الانسان لاتخذ عدة أعداء في ساعة ، ولكنه قد يصعب عليه اتخاذ صديق الا بعد زمان وطاعة واجتهاد وغرم (٣٣) . وكذلك الأمر في كل ما هو خير ، وكل ما هو صلاح ، ثم يقول (ألا ترى ان الفتق أسهل من الخياطة والهدم أيسر من البناء ، والقتل أخف من التربية والاحياء) (٣٤) .

وهذا يؤكد نظرة التوحيدى في أن الشر غالب بين الناس وأن الخير صعب والاصلاح عسير ، كما ركز التوحيدى دائما على العلاقة بين البيئة والسلوك أو الأخلاق ، ومن ألوان هذه العلاقة التي يرصدها فيلاحظ انه قد يوجد من يضحك منه ، ويهزأ به وهو صابر ومحتسب ، وربما كان من بيت ظاهر الشرف (٣٥) .

• (٣٠) الهوامل : ص ٣٠٣

• (٣١) الهوامل : ص ١٧٦

• (٣٢) الهوامل : ص ١٧٦

• (٣٣) الهوامل : ص ٢٩٠

• (٣٤) الهوامل : ص ١٩١

• (٣٥) الهوامل : ص ١٩٣

ويسأل : ما الذى هون عليه هذا الأمر ؟ أى كيف لم تؤثر عليه تربيته وبيئته ، لأن التوحيدى يؤمن بأن التربية فى السلوك الأخلاقى كما سيتضح . ولذلك يدهش أن يجد (مخننا لعبا ابى آخر ما اقتضه من حديث الرجل الذى نشأ على طريق مذمومة ، وهو من بيت كبير) (٣٦) .

ويذكر التوحيدى الحسد باعتباره رذيلة ليسر من خلال ذلك قضيتين هامتين : الأولى العلم والأخلاق ، والثانية مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله أو سلوكه الأخلاقى ، فيندهش الحسد الفاضل العاقل لنظيره مع علمه بشناعة الحسد وقبح اسمه ، ومع علمه بأنه مذموم فى كل عصر ، وكل أخلاق ، ولكن التوحيدى يطرح تساؤلا آخر مرتبطا بهذه الصفة الأخلاقية وهو مدى مسئولية الإنسان عن سلوكه الأخلاقى ، ولذلك يسأل ان كان لابد منه لصاحبه لأنه داخل عليه ، فان كان كذلك فما وجه ذمه والانحاء عليه (٣٧) .

ولكن اذا كان ذلك باختيار وهو فى نفس الوقت يضيق صدره به فلماذا يختاره ، بل هل يجوز أن يعتبر من هو كذلك من العقلاء وخصوصا أن أرسطو قد سأل عن السبب فى أن الحسود أطول الناس غما فأجاب لأنه يفتن كما يفتن الناس ، ويزداد غما بما ينال الناس من الخير (٣٨) .

فلو كان الأمر جبرا أو هو عارض لا فكاك لصاحبه منه فلماذا يلام ؟ ، ولكن اذا كان اختيارا ينشئه فى نفسه ويضيق صدره به (هل يكون من هذا وصفه فى درجة الكلمة أو قريبا من العقلاء) (٣٩) .

(٣٦) الهوامل : ص ١٩٣ .

(٣٧) الهوامل : ص ٧٠ .

(٣٨) الهوامل : ص ٧٠ - ٧١ .

(٣٩) الهوامل : ص ٧٠ .

وناقش التوحيدى مشكلة العرقية فى أكثر من موضع وناقش هذه القضية أيضا ومسألة سيكلوجية الشعوب فى الامتاع(٤٠) . وفى الهوامل يطرح سؤالاً عن الفضيلة السارية فى الأجناس(٤١) فى المسألة (٨٦) كالعرب والروم والفرس والهند ؟ .

وفى المسألة (٨٧) يربط التوحيدى بين العلم والحالة النفسية سواء فيما يتعلق بالفرد أو الشعوب ، فالشعوب الأرقى أو المتحضرة غير الشعوب الأدنى ، فالشخص الأكثر عقلاً أكثر غماً بينما يقل غم من كان أجهل(٤٢) ، أو كما يقول (وهذا باب موجود فى واحد واحد ، ثم نجده فى الجنس والجنس) (٤٣) .

ثم نجد ذلك أيضا فى الرفيقين أو الصديقين ، ويسأل التوحيدى اذا كان ذلك يرجع للتكوين العضوى أو الدم كما يقول أو الى أى شىء آخر ؟ .

(٤٠) الامتاع : ج ١ ص ٧٠ - ٩٦ .

(٤١) الهوامل : ص ٢٠٨ .

(٤٢) الهوامل : ص ٢١٠ .

(٤٣) الهوامل : ص ٢١٠ .

تصور التوحيدى للانسان ورسالته

الانسان فى المفهوم الاسلامى هو خليفة الله فى الأرض ٠٠ ، واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ٠ قال انى أعلم ما لا تعلمون «(١)» ٠

وهو مخلوق مكلف حمل الأمانة التى أبنت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها ٠

« انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا »(٢) ٠ وهو لذلك مخلوق مكلف مسئول عما يفعل ٠

« من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »(٣) ٠

ويدور تصور مفكرنا للانسان فى هذا الغلک ، فالانسان لما كان خليفة الله على عباده فلا بد لمن أراد أن يحقق الهدف المقصود من وجوده هذا من أخلاق وسلوك ، فعليه أن يمنع نفسه من الظلم والتجديف والحساسة والجهل وقلة الدين ، وحب الفساد(٤) ، ولا بد من سلوك أو صفات لهذه

(١) سورة البقرة : آية ٣٠ ٠

(٢) سورة الأحزاب : آية ٧٢ ٠

(٣) سورة الاسراء : آية ١٥ ٠

(٤) الامتناع والموانسة : ج ١ ص ١٨ ٠

المستخاف ليكون أهلاً بحق لهذا الاستخلاف ، وهذه الصفات حققها هؤلاء .
(الذين اجتهدوا أن يكونوا خلفاء الله على عباد الله بالرأفة والرفقة والرسمية
والاصطناع والعدل والمعروف) (٥) .

والانسان هو العالم الصغير ، والكون هو العالم الكبير ، واذن فإذا
عرف الانسان نفسه عرف العالم الكبير ، وبمعرفته للعالمين ، يعرف الله
الذى (بوجوده وجد ما وجد ، وبقدرة ثبت ما ثبت ، وبحكمته ترتب ما
ترتب وبمجموع هذا كله دام ما دام) (٦) .

ولما كان العالم عند مفكرنا فى جملته يسعى نحو غاية واحدة جملة
وتفصيلاً ، والانسان هو أحد الأشياء التى يضمها العالم فينطبق عليه ما هو
منطبق على العالم بالضرورة فلا بد أن يتبع حكمه ولا ينفرد عنه « كيف وكله
فائدة العالم ونسجه وتأليفه ، وانما هو مجموع مفرقه ، ومؤلف أجزائه »
وهو على هذا ينساق لما غلبه ويسوق ما غلب عليه (٧) .

قال ذلك فى سياق حديثه عن الحكمة التى تخفى أحياناً والنسب تظهر
فى العالم وأحكامه .

وقد ذكر التوحيدى الانسان على لسان غيره كعاداته ولكنه فى نصوص
عديدة لا يختلف عن تصوره فقد نسب للنوشجاني قوله عن الانسان
(شخص بالطينة ، ذات بالروح ، جوهر بالنفس ، اله بالعقل ، كل
بالوحدة ، واحد بالكثرة ، فان بالحس ، باق بالنفس ، ميت بالانتقال ، حى
بالاستكمال ، ناقص بالحاجة ، تام بالطلب ، حقير فى المنظر ، خطير فى

(٥) الامتاع : ج ١ ص ٢٨ .

(٦) الامتاع : ج ١ ص ١٤٧ .

(٧) البصائر والذخائر : ج ١ ص ١٥٧ .

المخبر ، لب العالم ، فيه من كل شيء ، وله يكن سىء دعق ، صحيح المنسب
الى من نقله من العدم ، قوى السبب بمن سيعيده عن أمم (٨) .

وهو يذكر أيضا على لسان شيخه أبى سليمان فى رده عن أسئلة
للوزير ابن سعدان أن الانسان (هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة
المخصوصة بالصورة البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله ، وهذا
وصف يأتى على القول الشائع عن الأولين انه ناطق مائت ، أى حى من قبل
الحس والحركة ، ناطق من قبل الفكر والتمييز ، مائت من قبل السيلان
والاستحالة ، فمن حيث هو حى هو شريك الحيوان الذى هو جنسه ، ومن
حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل ، ومن حيث هو ناطق هو انسان
عاقِل حَـصِيف (٩) .

وأما عن الناس من حيث عقولهم فهم أصناف كما يعرض ذلك منسوبا
للسجستانى ولكنه قريب من رأيه الذى يعرضه فى (رسالة الحياة) كما
سيظهر ، وأصناف الناس من حيث عقولهم أربعة .

الصنف الأول : عقولهم مغمورة بشهواتهم ، فهم لا يبصرون بها الا
حظوظهم المعجلة ، فلذلك يكون فى طلبها ونيلها ، ويستعينون بكل وسع
وطاقة على الظفر .

وصنف عقولهم منتبهة ، لكنها مخلوطة بسببات الجهل فهم يحرضون
على الخير واكتسابه ، ويخطئون كثيرا ، وذلك انهم لم يكملوا فى حياتهم
الأولى ، وهذا نعت موجود فى العباد والجهلة والعلماء الفجرة ، كما ان
النعت الأول موجود فى طالبى الدنيا بكل حيلة ومحالة .

(٨) المقابسات : ص ٤٧٣ ، تحقيق توفيق حسنى .

(٩) الامتاع : ج ٣ ص ١١٢ - ١١٣ .

وصنف عقولهم ذكية ملتبهة ، لكنها عمية عن الآجلة ، فهي تدأب في نيل الحظوظ بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمة الربانية ، وهذا نعت موجود في العلماء الذين لم تثلج صدورهم بالعلم ، ولا حق عندهم الحق اليقين ، وقصروا عن حال أبناء الدنيا الذين يشبهون في طلبها السيوف الخداد ، ويطلقون الى نيلها السواعد الشداد فهم بالكيد والحيلة يسعون في طلب اللذة وفي طلب الراحة •

وصنف عقولهم مضبئة بما فاء عليها من عند الله تعالى باللفظ الخفي والاصطفاء السننى ، والاجتباء الذكى ، فهم يحملون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة ، فتراهم حضورا وهم غيب ، وأشياءا وهم متباينون •
وكل صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة ، وان كان الوصف قد جمعهم باللفظ (١٠) •

وأما عن الحياة وأصنافها ، وحياة الانسان خاصة فقد كتب التوحيدى رسالة أسماها (رسالة الحياة) ذكر فيها أصناف الحياة عنده التي بلغت عشرة (ثمانية تمتع بها البشر على التفاوت الواقع بين الحى والحى كما سنبين من بعد ، واثنان مرتقبان الى ما يشكل العلم به الا فى الجملة ، ويعتاض المراد منه الا مع التسليم) (١١) • فحياة البشر ثمانية أو هى على ثمانى درجات تبدأ بحياة الحس وتترج حتى تصل الى حياة الكمال الثانى وهى حب العاقبة (١٢) •

(١٠) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ •

(١١) رسالة الحياة : ص ٥٤ - ٥٥ •

(١٢) رسالة الحياة : ص ٥٥ •

ويقسم أصناف الحياة دون ترتيب أفضلية كالآتي :

- ١ - حياة الحس .
- ٢ - حياة العلم والبصيرة .
- ٣ - حياة العمل والكدح .
- ٤ - حياة الخلق والسجية .
- ٥ - حياة التدين المنقوص .
- ٦ - حياة الكمال الأول .
- ٧ - حياة الظن والتوهم وحياة الفكر .
- ٨ - حياة الكمال الثاني وهي حب العاقبة (١٣) .

فهذه اذن هي أصناف الحياة عند البشر حسب استعداد كل منهم ،
وحسب المواهب الالهية والاستعداد من ناحية ، وحسب المساعي السفلية من
ناحية ثانية ، يقول : (فهذه ثمانية أصناف يتدرج فيها الواحد بعد الواحد
من البشر بحسب السهام العلوية والمكاسب السفلية والتأهيل الالهى
بالمواهب السابقة والتكامل البشرى والمساعي السابقة) (١٤) .

ونأتى الى تفضيل كل صنف من أصناف الحياة (وهو فى التفصيل

لا يلتزم بمسمياته السابقة) .

أولا - حياة الحس والحركة :

وهى الحياة الأولى التى يشترك فيها ضروب الحيوان جميعا ، فهى
حس وحركة ، وآلم ولذة ، ونعيم وشكوى . وقد يقال فلان أحيا من فلان
بمعنى انه أكثر منه حياء أو هذا الحيوان أحيا من ذاك أى أطول مدة (١٥) ،

(١٣) رسالة الحياة : ص ٥٥ .

(١٤) رسالة الحياة : ص ٥٥ .

(١٥) رسالة الحياة : ص ٥٦ .

ولكنها هي نفس الحياة (ففى فى الجنس والنوع والشخص واحد) (١٦) .

ثانيا - حياة العلم والمعرفة :

وهى (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية ، والحفظ والرواية والحكمة والبحث والاستنباط والجواب) (١٧) .

وتحقيق هذه الحياة يكون عن طريق التأييد الالهى من جهة والاختيار البشرى من جهة ثانية . فهنا مصدران لهذه الحياة ، المصدر الالهى ، والمصدر البشرى ، والأول الهام وعطاء ، والثانى تحصيل بالاختيار والسعى والمحبة النفسية واللطافة الروحية والركة المزاجية ، واذا كانت الحياة الأولى يشترك فيها الانسان وسائر الحيوان ، فهذه الحياة الثانية هى التى ترفع الانسان حتى اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيها بالملائكة الذين بساتهم مركبة على تركيباتهم ، وفى هذه الحالة يكون قولنا : فلان أحيا من فلان أو ان العالم أحيا من الحامل بمعنى انه أكثر فى هذه الحياة التى تقربه من حياة الملائكة ، ولكنه فى نفس الوقت لو نزل عن هذه الحياة ، أعنى حياة الفهم والدراسة سقط حتى يصبح شبيها بضروب الحيوان (وان كان أرفع منها فى الجواهر والسنخ والعنصر والشكل) (١٨) .

ثالثا - حياة العمل الصالح :

وهى حياة السلوك الانسانى الذى يجسد مفهوم العمل الصالح وذلك (بالرفع والوضع والأخذ والعطاء والعشرة والصدقة والوداعة والرعاية وحسن العهد ، وصدق الوعد) (١٩) .

(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ .

(١٧) رسالة الحياة : ص ٥٦ .

(١٨) رسالة الحياة : ص ٥٦ .

(١٩) رسالة الحياة : ص ٥٧ .

فهذه الحياة أى العمل مع الحياتين السابقتين اذا تحققت للانسان
لاضافة لما سبقها رفعت من شأن الانسان وزادته رفعة وشرفا وعزا ، بل
وخلطته بزمرة الملائكة .

رابعاً - حياة الديانة والسكينة :

لما كان التدين يكمل الناقص ويزيد الراجح فانه بهذه الحياة يعلو
الانسان اكثر وبالتدين نشفى كل علة فى الانسان نفسية كانت او اخلاقية .

خامساً - حياة الأخلاق :

من الكلام عن هذه الحياة نلمح اهتمامه بموضوع الأخلاق وسبب فصله
له هنا عن الديانة والسكينة والعمل الصالح . فذلك عنده (لأن الخلق تابع
للخلق بالمضارعة النقطية ، وهو ينقسم بين ما يزول بالرياضة كل الزوال
أو يقل بعض الاقلال ، وبين ما يكون صورة للنفس لا يطمع فى البراءة منه ،
والطهارة عنه ، وقد صنف الحكماء والأولون والآخرين كتباً فى الأخلاق ،
وذكروا أعيانها بأسمائها وصفاتها ، وحدودها ورسومها ، ومجملها ومفصلها
ودلوا على الحسن والقبيح فيها ، ودعوا الى التحلى بأحسنها ، والتعزى من
أسمجها ، فضربوا لها الأمثال ، وسحبوا عليها ذيول المقال) (٢٠) .

ثم يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضاً أن نشرح
الدين والعمل وجميع ما سلف للفظ به وأتى الذكر عليه) (٢١) .

ومن هنا نرى دور الأخلاق فى حياة الانسان بوصفه المخلوق المكلف ،
وبوصفه متميزاً ، وهو أيضاً بهذه الأخلاق ، وبالعلم والتدين يفتح له الباب
حتى يصل الى أعلى المستويات الروحية حيث يجعله يقارب الملائكة .

(٢٠) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

(٢١) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

الحياة السادسة :

هي الجمع بين الحيات السابقة ، وهذه الحياة من فاز بها (علا شأنه وشرف مكانه وبلغ فجوة النجاة) (٢٢) . فكان هذه الحياة هي مجرد جماع الحياة السابقة أو مرحلة وصول وتحقيق للحيات الخمس السابقة . فعند هذا الحد يكون الانسان قد وصل الى مرحلة معينة ، أو حقق درجة من درجات صعوده .

الحياة السابعة :

هي حياة الظن والتوهم ، والتوحيدى يرى فى هذه الحياة رغبة الانسان فى أن تمتد حياته التى هى بالحركة والحس أى الحياة الأولى هى التى ترفعه الى البحث عن حياة الظن والتوهم ، ويسعى الانسان الى تحقيقها بتحقيق الشهرة أو البقاء أو الخلود عن طريق طلب الصيت أو الاشتهار أو بالتناسل ، فكان حياته بذلك كحياة الحس والحركة ثم هو يفرق بين الحياة والبقاء والعيش والدوام ، والثبات والخلد ، والكون والوجود ، والدهر والزمان . واضح عنده أنه (اذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينهما ، كما انه اذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها) (٢٣) .

فأما البقاء عنده فهو أعم من الحياة لانه قد يشمل الحى وغير الحى ، ثم ان الحياة تتعلق بالحس لاتصالها بالحركة ولكن البقاء يدخل فيه ما يكون بحركة أو بغير حركة (٢٤) .

وأما العيش فهو يتعلق بمادة الحياة لأن الحياة كانت من قبل

(٢٢) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

(٢٣) رسالة الحياة : ص ٦٠ .

(٢٤) رسالة الحياة : ص ٥٩ .

الوجود ، اذ نقول أن فلانا خرج فى طلب المعاش • (ولذلك يقال فى الله تعالى
حتى ولا يقال عائش) (٢٥) •

وأما الثبات (فالإشارة فيه الى الرسوخ ، والامتداد منه عارض ،
وأما الدوام فالامتداد فيه أبين لأنه فى المحسوس أخرى) (٢٦) • وأما عن الخلد
(فكأنه أدخل فى الامتداد الذى لا طرف له • وأما الكون فهو من حركات
الزمان وأثر الحدثنان • والوجود (ليس من هذا القبيل لأنه فى الحقيقة فى
حزن الدهر إلا أن الدهر لما كان أم الزمان استعير منه ، ونعت بولده الذى
هو الزمان) (٢٧) •

وفى رسالة الحياة يتحدث التوحيدى عن الاعتقاد وأثره فى اختيار
نوع الحياة التى يعيشها الانسان ، وهو اذ يذكر قولاً لهيميروس يعجب فيه
من تشبه الناس واقتنائهم بالحيوان ، بينما يتركون السعى نحو التشبه
بالله وهو ممكن فيقول (قال أوميروس : انى لأعجب من الناس وهم يمكنهم
الاقتداء بالله سبحانه وتعالى فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم والسباع) (٢٨) •
ولكن التوحيدى يضع الفكرة فى اطارها الاسلامى ، ويفسرها فى ضوء
ايمانه بالحياة بعد الموت ، فتلميذ الأديب اليونانى يعقب على ذلك بأنه يرجع
لكون الناس ترى انها تموت كما تموت البهائم ، فيرد الأستاذ أن هذا
مدعاة العجب اذ يحسبون أنهم جسد ميت ، ولا يدركون أن فيه نفساً
حية غير مائتة ، والتوحيدى فى سعة أفقه يتأثر بالفكر الانسانى ، ويقر
ما يتفق وما لا يتعارض مع موقفه الاسلامى ، وأحياناً يصبغ الفكرة بصبغة

• (٢٥) رسالة الحياة : ص ٥٩

• (٢٦) رسالة الحياة : ص ٥٩

• (٢٧) رسالة الحياة : ص ٦٠

• (٢٨) رسالة الحياة : ص ٦٣

إسلامية . ولكنه لا ينكر أن يقف الغير على هذه الحقائق التى يؤكد بها أندين ،
وفى الفكرة السابقة ترى ثنائية الجسد والنفس ، ويرى التوحيدى فى
الكلام السابق (تنبيه تام ، وزجر نافع ، وإيضاح لبعض ما يمر بأطرافه
الشك) (٢٩) .

وعند التوحيدى ان الانسان جسد وعقل . وانه باتباعه لشهوات
الجسد ينزل الى مرتبة البهائم فى الفناء والبطلان ، لأنه من جهة الجسد
مشابه للبهائم لكنه من جهة العقل مشابه لله ، وانما هذا الحكمة ، والانسان
بفضائه التى هى (العقل والتميز والمعرفة والعلم يفارق البهيمية
والسبعية) (٣٠) .

وهو اذ يخطئ فلا يتهنى باستخدام قدراته الأخرى التى وجهها الله له
ليرقى انما يبعد عن الحكمة ، فما كان ذلك فيه الا للحكمة ، ولو لم يكن
للانسان امتداد بعد حياته هذه لبطلت الحكمة ، ولكنها ميزة وخصوصية
له ، فهو يواصل التمتع فى الحياة الأخرى بما حققه لنفسه من خير كزكاة
وغيرها فلا تضمحل باضمحلاله ، ولا تنقضى بانقضاء الانسان ، وانما القول
يغير ذلك من شأنه أن يجعل (الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والجود
عشوبا ، والكرم مرويا ، والياس واقعا ، والخيبة غالبة ، والرجاء ضائعا ،
ومعاذ الله من ذلك) (٣١) .

فلاستبدال على بقاء الانسان فى حياة أخرى واتصال هذه الحياة
بحياة الدنيا ، قد قام دليله عليه على الوجود الالهى أو تصور الكمال الالهى

• (٢٩) رسالة الحياة : ص ٦٣

• (٣٠) رسالة الحياة : ص ٦٤

• (٣١) رسالة الحياة : ص ٦٤

فلا يتصور مع هذا الكمال أن تكون الحياة بلا حكمة ولا غاية ، وأن يكون الجهد الانساني عبثا ، فليست هذه الحياة الأولى وحدها بكافية إذن لتبرير الوجود الانساني ، فمن ناحية اقول بفناء الانسان بعد الموت وهو ما يترتب عليه عند الاعتقاد كما سبقت الاشارة أن يختار الناس التشبه بالبهائم بدلا من التشبه بالله والاقتداء به ، اقول إن في هذا نتيجتين : الأولى : تؤدي بالانسان الى أن يغلبه اليأس والحيرة ، وضياح الرجاء في الحياة :

والثانية : تتعلق بالله سبحانه اذ تكون الحكمة مبتورة ، والقدرة مقصورة ، والوجود مشنوبا ، والكرم مرويا ، وكما قال معاذ الله من ذلك (٣٢) . والانسان عند أبي حيان هو صفو الجنس الذي هو الحيوان (٣٣) ، وصفات الحيوان المتفرقة ، تتجمع في الانسان ، أو توجد فيه ، ولكن مع وجود فرق جوهري بين الانسان والحيوان ، وهو أن الانسان يتصرف بالاختيار ، اما الحيوان فيتصرف بالالهام في اختياره الا ان قسط الانسان من الالهام أقل ، وقسط الحيوان من الاختيار أنزر . ويشرح التوحيدى صفات الحيوان المختلفة ، ثم يقابلها بما في الانسان ، وبعد ذلك يشرح المتناقضات أمام الاختيار الانساني ، ويتحدث عن الأخلاق من خلال هذه المتناقضات .

فمن خلق الحيوان التي توجد في الانسان (الكمون الذي في طباع السبع والفأرة والثبات الذي في طباع الذئب ، والتحرز الذي في طباع الجاموس من بنات الليل ، والحذر الذي في طباع الخنزير ، والتقدم الذي في طباع الفيل أمام قطيعه ممثلا بصاحب المقدمة) (٣٤) .

(٣٢) رسالة الحياة : ص ٦٤ .

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٤٣ .

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٤ .

وايضا (همد ذلك فى الخنزير تمثلا بصاحب السامة والحراسة التى
فى طباع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها التى تراها كالماعل وغيرها
بالدغل والأشب والقياض) (٣٥) .

وهنا نجد كيف ينظر التوحيدى فى المخلوقات نظرة شمولية ترى
جوانب الوحدة ، ثم نظرة أخرى تحلل وتفرق لتمييز . ثم يأتى الانسان
عنده ليقضل جميع الحيوان لأنه وهب الفطرة ، أعين بالفكرة ، وزود بالمفل ،
وبهذه الميزة استطاع أن يعرف الحاجات ويستخرج المنافع ، يقصد ان الخبرة
فى الانسان تراكمية . وهنا اشارة لفكرة العلم بوصفه ميزة للانسان .
فمن هذه الزاوية ، اعنى اعتبار الانسان صفو الجنس الذى هو الحيوان يفسر
التوحيدى الصراع فى حياة الانسان ، ويرجعه فى نفس الوقت الى الاقتصاد
والجنس فهو يذكر قولاً لابن السماك . لولا ثلاث لم يقع حيف ، ولم يسئل
سيف ، لقمة أسوغ من لقمة ، ووجه أصبح من وجه ، وسلك أنعم من
سلك (٣٦) .

أما تبرير ذلك وشرحه فانما يعود الى طبيعة الخلق لأن (الانسان
بشر ، وبنيته متهافئة ، وطيبته منتثرة ، وله عادة طالبة ، وحاجة هالكة ،
ونفس جموح ، وعين طموح ، وعقل طفيف ، ورأى خفيف ، يهفو لأول ربح ،
ويستخيل لأول بارق . هذا اذا تخلص من قرناء السوء ، وسلم من سوارق
العقل ، وكان له سلطان على نفسه ، وقهر لغمهواته ، وقمع لهوائجه ، وقبول
من ناصحه) (٣٧) .

(٣٥) الامتاع : ج ١ ص ١٤٤ .

(٣٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤ .

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤ .

ومن هذا أيضا أثر الفقر على السلوك والخلق (ونعوذ بالله من الفقر خاصة اذا لم يكن لصاحبه عياذ من التقوى ولا عماد من الصبر ، ولا دعامة من الأنفة ولا اصطبار على المرارة) (٣٨) .

ويظل المقياس الحقيقي لقيمة الانسان وأفضليته - العقل - الدين ولذلك وجدناه يعيب على الجيهاني في نقده للعرب فيقول (وعنده ان الجاهل اذا لبس الثوب الناعم وأكل الحبز الخوارى وركب الجواد ، وتقلب على الحشية ، وشرب الرحيق ، وياشر الحسناء هو أشرف من العالم اذا لبس الأطمار ، ووطعم العشب ، وشرب الماء القراح ، وتوسد الأرض ، وقنع باليسير ، ورضى العيش ، وسلا عن الفضول) (٣٩) .

ولكن مفكرنا يرى ان المظهر ليس هو المقياس الصحيح لقيمة الانسانية وذلك لأن (المدار على العقل الذى من حرمة فهو أنقص من كل فقير ، وعلى الدين الذى من عرى منه فهو أسوأ حالا من كل موسر) (٤٠) . والانسان عند التوحيدى له قدرة واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك عنده محدود ، فلهذا كله حد ، يتناهى عنده شاء أو أبى ، وما يفوته فهو من الله ، وعندئذ لا يجد الانسان ملجأ إلا الى الله يفرع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور (٤١) . وانما ذلك كله لحكمة الهية شاعت أن نحدد القدرة الانسانية ، وأن يعطى بعضا ويحرم بعضا آخر ، وأن يهب بعضا ، ويسلب آخر ، وكل ذلك ليكون الانسان فى منزلة من النقص تذكره دائما بحدوده وتجعله متوجها الى تعالى ، عاجزا أو معترفا بنقصه ، طالبا ما فاتته من حظوظ وأيضا ليظهر الفرق بين الله والعبد (٤٢) .

(٣٨) الامتناع والمؤانسة : ج ٦ ص ١١٨ .

(٣٩) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٧ .

(٤٠) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٧ .

(٤١) الامتناع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٥١ .

(٤٢) مغالب الوزيرين ص ٣٠٢ .

والانسان فى نظر التوحيدى فيه الخير والشر ولذلك يذكر على لسان
السجستانى أنه (فيه الطرفان أعنى فيه شرف الأجرام الناطقة ، بالمعرفة
والاستبصار والبحوث والاعتبار ، وفيه صفة الأجسام الحية الجاعلة التى
ليس لها ترشيح بشئ من الخير ولا فيها انقياد له) (٤٣) .

ولذلك قيل أن (الانسان لب العالم وهو فى الوسط لا متناه إلى
ما علا عليه بالمائلة ، وإلى ما سفل عنه بالمشاركة) (٤٤) .

ولكن التوحيدى كما سيمر بنا يؤكد غلبة الشر فالاحسان من الانبياء
ذلة (٤٥) . كذلك يبدو التصور العام للانسان فى فكرة التوحيدى خليفة
الله - فهو مكلف - مما يقتضى بقاء وحياة أخرى بعد الموت . والانسان
لما كان هو صفو الجنس الذى هو الحيوان فقد تميز عنه بالادراك أى العقل
الذى هو مناط التكليف ، وكونه خليفة اقتضى أيضا تحديدا للأخلاق
والسلوك ، والأخلاق مصدرها الدين .

والانسان من حيث هو مرتبط بالحيوان من جهة ، ولكنه يترقى
بما يتميز به من فطرة وفكر ، وعقل . ولذلك فهو مطالب أيضا أن يرقى بنفسه
ليصل إلى الملائكة بل وحتى يتشبه بالله .

وبالرغم من كل التشاؤم الذى يبدو فى موقف التوحيدى والذى
يؤيده الواقع الانسانى الذى يرصده ، من التاريخ ، ومن واقعه المعاشى
وخبرته . فهو يتميز بأنه يفتح الباب للأمل والخروج من المازق .

وعن الإنسان فى جوانبه المختلفة - النفس - الأخلاق - المعرفة ...
الخ . ستكون الفصول القادمة .

(٤٣) المقابسات : ص ٢٨٣

(٤٤) المقابسات : ص ٢٨٣

(٤٥) مثالب الوزيرين : ص ٣٤٩

الفصل الثاني
النفس

النفس

يرى التوحيدى ان الكلام فى النفس أمر بالغ الصعوبة ، ويجعلها ضمن ثلاث موضوعات يصعب الكلام فيها ، وهى : النفس ، والعقل والعلة الأولى . ويقول (على انى أعذر كل خطيب مصقع ، وكل طالب مترفق ، اذا تكلم فى النفس ، وبحث عن شأنها أن يميا ويحصر ، ويعجز ويقصر ، فان المطلوب فى هذا الفن صعب ، والغاية بعيدة والشوط بطيء والعجز شامل ، والناصر حفقود ، والتعاضد مرتفع ، والقوة محدودة والقدم زلالة ، والمنتهى حيرة) (١) .

ويقول أيضا (ان الكلام فى النفس صعب ، والباحثون عن غيبها وشهادتها ، وأثرها ، وتأثيرها فى أطراف محتناوحة ، ولانظر فيهم مجال ، كلوهم عليهم سلطان ، وكل قد قال ما عنده بقدر قوته ولحظه) (٢) .

والاخفاء من الله عن الانسان فى أمر النفس والروح أيضا لحكمة ، وهو يصرح بصعوبة هذا الموضوع ، وصعوبة الوصول فيه الى الحقيقة ، يقول (والكلام فى النفس والروح صعب شاق ومن الحقيقة بعيد ، ولأمر ما ستر الله معرفة هذا الضرب عن الخلق حين قال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » . والروح من الروح والراحة أيضا من ذلك (٣) .

والانسان نفس وبدن ، ونصيبه من النفس أكثر من نصيبه من البدن (٤) فيما ينسبه الى السجستانى .

(١) المقابسات : ص ٤١٥ .

(٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٩٨ .

(٣) البصائر والنخائر : ص ١١٧ .

(٤) الامتاع : ج ٢ ص ٢٠٣ .

وقد سأل الوزير ابن سعدان عن الفرق بين النفس والروح وهل هناك فرق عرفه العرب ، وفي تراثهم ما يدل على ذلك أو هما كشيء واحد لحقه اسمان - فكان جواب التوحيدى (ان الاستعمال يخلط هذا بهذه ، وهذه بهذا فى مواضع كثيرة ، وإذا جاء الاعتبار فرد أحدهما من الآخر بالحد والاسم (ولعلها الرسم) وعلى هذا اتفق رأى الحكماء لأنهم حكموا بأن الروح جسم لطيف منبث فى الجسد على خاص ما له منه ، فأما النفس الناطقة فإنها جوهر الهى ، وليست فى الجسد على خاص ما له فيه ولكنها مدبر للجسد ، ولم يكن الانسان انسانا بالروح ، بل بالنفس ، ولو كان انسانا بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق ، بأن له روحا ولكن لا نفس له . فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية ، فانهما أشد اتصالا بالروح منهما بالنفس وان كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدهما وتأمرهما وتنهماهما ، فهذا أيضا يوضح الفرق بين الروح والنفس ، فليس كل ذى روح ذا نفس ، ولكن كل ذى نفس ذو روح ، وقد وجدنا فى كلام العرب مع هذا الفرق بينهما ، فان النابغة قد قال للنعمان المنذر :

وأسكنت نفسى بعد ما طار روحها

والبستنى نعى ولست بشاهد^(٥)

ووضح من النص السابق تأثر التوحيدى برأى أفلاطون فى النفس ، حيث جعل للنفس ثلاث قوى - الشهوائية - الغضبية ، والعاقلة - وان كان قد جعل للحيوان روحا ولم يجعل له نفسا بينما (كانت الفلسفة اليونانية تسلم بوجود النفس عند الحيوان أيضا لا الانسان فحسب) (٦) .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١١٣ .

(٦) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٦٠ .

وسوف نلاحظ هذا التأثير الأفلاطوني على التوحيدى فى كلامه على النفس ، وفى كلامه على الأخلاق تبعا لذلك اذ أن (أخلاق الإنسان مقسومة على أنفسه الثلاث) (٧) • وشعار سقراط الذى اتخذه (أعرف نفسك) يكرره التوحيدى ، ويؤكد عليه ، فيقول (زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحي القديم النازل من الله قاله للإنسان (أعرف نفسك ، فان عرفتها عرفت الأشياء كلها) (٨) • فهذا الشعار ، أو هذه الفكرة كانت فى كل مراحل التوحيدى ، وحتى المرحلة الثالثة ، مرحلة التصوف ، ويرى مفكرنا ان هذا القول لا شىء أقصر منه لفظا ، ولا أطول منه فائدة ، وهو بذلك يؤكد فكرة أن الانسان هو العالم الصغير ، ومن عرفه فقد عرف العالم الكبير ، والتي وردت فى الامتاع (٩) •

ويعلق التوحيدى على مبدأ أعرف نفسك (وأول ما يلوح منه الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها ، وأخلق به اذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل ، وعن المعرفة به أبعد ، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم) (١٠) •

وتأثير أفلاطون يظهر عند كلامه عن قوى النفس الثلاث ووظائفها ، والتوحيدى يقول انها قوى ثلاث لنفس واحدة • ولكن العادة جرت بأن تسمى هذه القوى نفوسا ، وان كان مرجعها الى واحدة - فيقال : نفس ناطقة - ونفس غضبية ، ونفس شهوية (١١) •

وهذه الفكرة الأفلاطونية ، وتقسيم أفلاطون لقوى النفس الثلاث يذكره

(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٧ •

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •

(٩) الامتاع : ج ١ ص ١٤٧ •

(١٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٢ •

(١١) المرجع السابق : ص ٣٨٣ •

التوحيدى ويشرحه ، ولا نجد جديداً عنده فى هذا وإن لم يكن منفرداً فى التأثير ؛ ويذكر الدكتور امام عبد الفتاح رأى هوايتهد فى مدى التأثير الأفلاطونى على الفكر الفلسفى ، وفى قوله بأن تأريخ انفسفة بأسره يعتمد على سلسلة الشروح والحواشى على ما قاله أفلاطون . ثم يعلق الدكتور على هذا الرأى بقوله (ورغم ما فى ذلك من مبالغة فانه لا يقترب من الحقيقة فى أى موضوع فلسفى قدر ما يقترب منها فى موضوع النفس) (١١) .

ويذكر التوحيدى فى هذا الموضوع كعادته ما قاله العديد من المفكرين فى حضوره ، ويحدد مفكرنا للنفس الناطقة ثلاثة أماكن فى الدماغ : فالأول : لمعرفة الأشياء ، والتخيل ، والاحاطة بالأشياء المبصرة والمسموعة على ما هى عليه ، والثانى : لتمييز صحيحها من باطلها ، وصحيحها من سقيمها ، أى الحكم . والثالث : الحفظ لما وقع عليه التمييز . وبذلك فالثانى هو الأشرف - فكان الأول لجمع ما فى الواقع ، والثانى للحكم ، والثالث مهمته الحفظ . ثم يقول ان الأوسط (منزلته منزلة الحاكم الذى ترفع اليه الوقائع ، وتصدر عنه القضايا ، ومنزلة المقدم منزلة الشاهد الصادق الذى ينهى اليه ما يرى ويسمع ؛ ومنزلة المؤخر منزلة الخازن الحافظ ، يستودعه عام ما ميزه وحصله ، فمتى احتاج الى شئ منه استدعاه من خزانته - فهذه حال النفس الناطقة) (١٢) .

وأما عن النفس الغضبية فيقول (فيها تكون الأنفة من العيار والاباء من الضيم ، وطلب الاقتصاص من الظلم ، والانتقام عند الغضب) (١٣) ، ومسكن النفس الغضبية القلب . وأما عن الشهوية (فيها يكون حب

(١٢) امام عبد الفتاح امام : الميتافيزيقا ، ص ٢٤٣ .

(١٣) الاشارات الإلهية : ج ١ ص ٣٨٣ .

(١٤) الاشارات الإلهية : ج ١ ص ٣٨٣ .

المطاعم والمشارب والملذات) (١٥) . وعنده ان النفس الناطقة مثل الملك ،
والنفس الغضبية مثل الجند ، والنفس الشهوية مثل الرعية . وأفضل
حالا للملك أن يكون عادلا قويا بدون غلظة ، والجند يجب أن تكون مطيعة
لسلطانها عزيزة الجانب ، والرعية عليها أن تكون لينة ترهب الملك وجنده ،
ومن هذه الفكرة ، وغيرها يبنى تصور أخلاقي ، وقد شبه أفلاطون في
محاورة فايدروس النفس وقواها الثلاث بالعربة التي يقودها سائق ، وبها
زوجان من الجياد ، وأحد الجياد أصيل ، أما الثاني فهو على العكس من ذلك
في طبيعته وسلالته ، ويترتب على ذلك أن تصبح مهمة السائق في حالتنا
شاقة مضنية (١٦) .

ثم يذكر التوحيدى ان الانسان يصبح فاضلا متى حقق التوازن
لهذه القوى ، وأعطى لكل منها ما له ، والحيوان يتساوى مع الانسان من جميع
الجهات ما عدا النفس الناطقة لانه بها أصبح مهيمنا على جميع المخلوقات ،
كما أصبح مسئولاً عن فعله يحاسب عليه ، قيعاقب أو يثاب ، فمن أجل
النفس الناطقة اذن كان مكلفا موقفاً ومثاباً معاقباً ، وهنا نلمح البعد الاسلامى
الذى يضيفه التوحيدى على الفكرة الأفلاطونية ، والانسان اذا ما عرف
نفسه كان عليه أن يسوسها بما ينفعها ويوجهها نحو غايتها فيسلك طريق
الخير ويتجنب الشر (١٧) .

وقد تعرض التوحيدى لموضوع النفس من أكثر من جهة وفى أكثر
من مكان ، وفى الامتاع والمؤانسة يروى ان الوزير قد ناوله رقعة وقد كتب
فيها أسئلة تدور حول النفس ليسأل عنها أبا سليمان وقد جاء فيها :

(١٥) الاشارات الالهية : ص ٣٨٣ .

(١٦) أفلاطون - فايدروس : ترجمة أميرة طهر ، ص ٧٠ - ٧١ .

(١٧) الاشارات الالهية : ص ٣٨٤ .

(ما النفس ؟ وما كمالها ؟ وما الذى استفادت فى هذا المكان ، وبأى شئ باينت الروح ، وما الروح وما صنعتها ، وما نفعته ؟ وما المانع من أن تكون النفس جسما أو عرضا أو هما ؟ وهل تبقى ؟ وإن كانت تبقى فهل تعلم ما كان الانسان فيه ها هنا ؟ وما الانسان ؟ ... الخ (١٨) .

ويروى التوحيدى انه سمع جواب السجستاني وأنه قال (كلما كثيرا واسعا ، أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى ، وإن انخرمت عن أعيان لفظه وأسباب نظمه ، فإن ذلك لم يكن املاء ولا نسخا ، واجتهد أن ألزم متن المراد وسمعت المقصود ان شاء الله) (١٩) .

وأول ما نَجِد من جواب للسجستاني فيما يذكره التوحيدى هو ما يكاد يكون استحالة التعريف ، وذلك لأن النفس ليس لها جنس ولا فصل ، ولذلك اختلف الناس فى حدها وبالتالى يصحح الاسم الشائع أى النفس . أخلص الى المطلوب والاعتراف بها أسهل من الفحص عن كنهها وبرهانها .

فاذا سألناه عن سبب الصعوبة ومصدرها قال (لأن الانسان يريد أن يعرف نفسه وهو لا يعرف النفس الا بالنفس ، وهو منحجوب عن نفسه بنفسه ، وإذا كان الأمر على هذا ، فالأمر أن كل من كانت نفسه أصفى بنوره أشيع ، ونظره أعلى ، وفكره أثقب ولحظه أبعد ، كان من الشك أنجى ، وعن الشبهة أنأى ، والى اليقين أقرب) (٢٠) .

والانسان مركب والنفس بسيطة ، والانسان جملة اشياء ، وفيه جزء يسير ونصيب قليل من ذلك البسيط ، فكيف يدرك بجزء منها كلها .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٦ .

(١٩) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٨ .

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٩ .

وبقليل منها جميعها (٢١) .

وأما فعل النفس فهو إثارة العلم من فطانة ، واستخلاصه من العقل
بشهادته ، مع اضافات لها آخر ، وانايات منها جليلة عند الانسان (٢٢) .
فيهذا يتحقق كماله وبكماله يحصل سعادته ، وينجو من شقوته .

ثم يقول انها أفادت وما استفادت (الا أن تجعل أفادتها للقابل منها
استفادة لها ، وفي هذا تجوز ظاهر ، ولا يقال للشمس اذا طلعت على بسيط
الأرض والعالم . ما الذى استفادت ، ولكن يقال : ما الذى أفادت : فيعلم
حينئذ بالعيان انها أفادت أشياء كثيرة ، صورا مختلفة ومنافع جمّة ،
بالقصد الأول ، وأما القصد الثانى فأضداد هذه ، وهذا القصد مفروض
باللفظ ليكون معينا على تبليغ الحكمة الى أهلها (٢٣) . والنفس بسيطة
والجسم ليس كذلك ، وبساطتها تمنعها من أن تكون جسما ، فكل وصف
أطلق على الجسم نزهت عنه النفس ، وكل نعت أطلق على النفس نبا عنه
الجسم ، والنفس بالتالى ليست عرضا لأنها بطلت أن تكون جسما ، فهى بهذا
أقمن ، ولأنه لا قوام للعرض بنفسه ، واذن فالنفس جوهر ، والنفس لا تفنى
بفناء الجسم لأنها بسيطة ولأن الانسان كان بها حيا فهى تبقى بعده ،
وانما الانسان يموت لانه يفارق النفس ، أما النفس فلا تفنى لبساطتها
كما ذكر ، ولبعدها من التركيب العجيب المعرض للتحلل (٢٤) .

والنفس لا تكون جسما ولا عرضا ، لأنها متى لم تكن جسما ولا عرضا
على حدة فهى لا تكون بهما نفسا (لأن البيئونة التى منعت فى الأول هى

(٢١) الامتاع والموانسة : ج ٣ ص ١٠٩ .

(٢٢) الامتاع والموانسة : ج ٣ ص ١١٠ .

(٢٣) الامتاع والموانسة : ج ٣ ص ١١١ .

(٢٤) الامتاع والموانسة : ج ٣ ص ١١١ - ١١٢ .

التي تمنع في الثاني ، وليست النفس والعرض كالحل والسكر حتى اذا جمع بينهما كان منهما شيء آخر ، لأن الجسم والجسم اذا اختلطا كان منهما شيء ما له قوام ما ، وان ذلك القوام مستقل منهما ، وليس كذلك البسيط وغير البسيط فهذا هذا) (٢٥) .

أى أن المركب والمركب يأتي منهما شيء جديد مستقى منهما ، ولكن ليس الأمر كذلك في البسيط .

ولكن هل تذكر نفس الانسان بعد مفارقتها البدن ؟

هذا السؤال تجده ضمن هذه الأسئلة ولكن التوحيدى يسأل كما مر من قبل نفس السؤال حول ما تذكره النفس مما يرجح ان الأسئلة والأجوبة له على الأقل في شكلها النهائي وهو المهم ، وهى تعبر عن رأيه تماما ، وهو في المسألة (١٦٤) في الهوامل يسأل اذا كانت النفس تذكر المعقول دون المحسوس اذا فارقت البدن ؟ (٢٦) .

وعند التوحيدى أن النفس لا تذكر شيئا عن حال الشدن بعد مفارقتها لأنها متى وصلت الى جنة الخلد فلا حاجة لها الى علم العالم السفلى الذى لا ثبات له ولا صورة ، والانسان اذا نقل من حبس الى بستان ناضر بهيج ثم تذكر حاله فى الحبس ، وما كان فيه من الضيق داخله الغم ونقص عليه ذلك سعادته وبهجته (٢٧) .

وعن العلاقة بين الروح والنفس ، وهل تغنى هذه عن تلك أو العكس ؟ يجيب أن الروح لا تغنى عن النفس لأن الانسان بالنفس انسان ، وان كان

(٢٥) الامتاع والمؤانسة : ص ١١١ - ١١٢ .

(٢٦) الهوامل : ص ٣٥٢ .

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١١٢ .

بالروح هو حي فحسب ، أما أن النفس تغنى عن الروح فلا أيضا ، ولكن لا لعجز بل لأن ذلك نظام ، فالروح وسيلة النفس ، وآلتها لتنفيذ تغييرها في صاحب الروح (٢٨) .

والجواب عن سؤال : هل تتنفس النفس ؟ ان ذلك يجوز للنفس الشهوية أو الغضبية ، لان النفس استمداد شيء به يكون الشيء حيا ، بينما النفس الناطقة غنية عن هذا (٢٩) . وما المعاد المشار إليه ؟ أهو للانسان أم لنفسه ؟ أم لهما ؟ (٣٠) .

وفي الجواب على هذا السؤال يعرف التوحيدى عود النفس ناسبا ذلك للسجستاني بأنه (هو تخليتها للبدن اذا حان التخلية ، اما لأن البدن غير محتمل لمادة الحياة ، واما لأن النفس قد أزمعت أمرا آخر ، ولا يتم لها ذلك الا بتخلية هذا ، واما لهما) (٣١) .

وهنا يرح سؤالا آخر لازما عما مر وهو (ما نصيب الانسان من عود النفس الذى هو تخليتها للبدن وخروجها عنه وترك استعمالها له) (٣٢) .

ويرى مفكرنا أنه على سبيل التمثيل تحتفظ النفس بمثل الحواس والملكات من العين والأذن ، والقدرة على التمتع والادراك ، كما كان حالها مع الجسد دون منفصات البدن ، وان الانسان ليتمنى ذلك لينعم بكل هذه الملكات ، ولذلك فمن هذا التمثيل يقول (فليكن ذلك مطردا فى بقاء نفس الانسان التى بها كان انسانا ، وبها كان ينعم فى هذا العالم ، وبها

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١١٤ .

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ص ١١٩ .

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠٧ .

(٣١) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : ص ١٢١ .

كان يعلم ويعرف ويحكم ويصيب ويجد لذة اللذيد من ناحية العقل والحس، وبها كان يتمنى البقاء والدوام والخلود ، وانما استحال ذلك التمنى من أجل كونه وفساده اللذين لم يكن يد من انهماكها الى الفناء الذى هو مفارقة النفس الجسد ، وتخليتها للبدن ونسبة نفس الانسان الى الانسان اؤكد وألصق من نسبة العين اليه ، ألا ترى انه بالنفس انسان ، وبالبدن حافظ لشكل الانسان (٣٣) .

ثم يطرح سؤالاً آخر حول الفرق بين النفوس أعتى نفوس الأفراد المختلفة ، وكذلك ما الفرق بين أنفس أصناف الحيوان ؟ (٣٤) .

ويرى التوحيدى ان نفس الانسان فقط هى التى تبقى . اما نفس الحيوان فلا ، لارتباطها بالاحساس والحركة ، وبالتالي فهى تنتهى بنهاية الغاية منها ، حيث لم يدخلها نور النفس الشريفة ولا شعاع العقل أما عن الفرق بين النفوس من البشر ، فهى حسب تحصيل كل منها ، وراقيها ، فمراتب هذه الأنفس (موقوفة على الإضافات الحاصلة لها بأصحابها والأنصبا المذخورة لها باكتسابها) (٣٥) .

ويطرح التوحيدى فى المقابسات تساؤلات غاية فى الجراءة والأهمية ومن ذلك : هل يمكن أن يكون اعتقاد الناس فى المعاد وهما ؟ أصله متواطىء فى اثباته من عقلاء الناس فى أول الدهر ، ومن دهاتهم ثم أكد ما جاء فى الديانات بعد ذلك حتى جرى الناس على تصديقه والتسليم به كأنه حقيقة ؟ وبتعبير آخر هل يمكن أن يكون المعاد كذوبة عقلية تأخذ شكل الحقيقة

(٣٣) المرجع السابق : ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣٤) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٣٥) المرجع السابق : ص ١٢٣ .

لطول زمن الاعتقاد وتواتر الإناس والعقائد على إثباتها والقول بها ؟ يقول التوحيدى انه حضر مجلس أبى بكر القومسى المتفلسف وقد قيل له (هل يجوز أن يكون اثبات الناس للمعاد والمنقلب اصطلاحاً منهم ومن أكابرهم ودهائهم ، وعقلائهم فى بدء الدهر وسالف الزمان ، ثم ألف الناس ذلك وهتفوا ببشره ، ولهجوا بذكره ، مع تأكيد الشرائع له ، وتأيد الكتب الناطقة به) (٣٦) .

وبحذر شديد أقول انه يذكرنا ببعض الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ، وقد أخذت على الناس والفكر الميتافيزيقى الوقوع فى الوهم والخطأ عند تصور أنه بالضرورة لكل لفظة ، مقابل فى الخارج فما دامت هناك مسميات لموضوعات الميتافيزيكا لزم وجود أعيان لها .

وقد جاء جواب القومسى ضعيفاً غير مقنع ، أو على الأقل دون مستوى السؤال مع خطورته ، وخصوصاً انه يمس أصول العقيدة والدين .

والواقع اننا نجد عند التوحيدى ثلاثة أبعاد فى تناوله لموضوع النفس :

١ - البعد الميتافيزيقى .

٢ - البعد السيكلوجى .

٣ - البعد الأخلاقى .

والبعد الثالث سنتحدث عنه بتفصيل فى الأخلاق وفى التصوف لأنه أدخل فى هذين المبحثين منه فى مبحث النفس .

وهذا البعد السيكلوجى ربما كان هو ما دفع بالدكتور زكريا ابراهيم

أن يصفه بأنه (أبو حيان التوحيدي عالم النفس) (٣٧) .

وهذا البعد نراه في تساؤلاته في الهوامل وظهر أيضا في كلامه عن النفس في كتبه الأخرى ، كلامتاع والمؤانسة ، وقد ذهب الدكتور إلى أن التوحيدي (عالم نفساني مدقق تمرس بأحوال الناس ووقف على أمور معاشهم وأدرك حقيقة نوازعهم ، فاستطاع أن يقدم لنا في ثنايا رسائله ومؤلفاته الكثير من الملاحظات السيكولوجية الهامة التي لم يعرفها العالم إلا بعد ظهور علم النفس الحديث) (٣٨) .

وحتى لا يتبادر إلى الأذهان إن ما يعنيه قد ينصرف إلى سبق التوحيدي لعلماء النفس المحدثين من حيث حقيقة الكشف عن اللاشعور وعالم النفس الانسانية ، كما يصور علم النفس الحديث سواء من حيث التصور ، أو التعرف على أساليب العلاج ، فقد يادر الدكتور إلى نقطة منهجية ليؤكد أن كل ما يريد تقريره مما سبق هو (أن هذا المفكر العربي الكبير قد فطن إلى الكثير من الحقائق النفسية الأساسية التي تضعه في الصف الأول بين الفلاسفة النفسانيين الذين اهتموا بتعمق أسرار النفس البشرية) (٣٩) .
والواقع أن خبرة التوحيدي في فهم النفس الانسانية وتناقضاتها وقدرته على تحليل السلوك البشري ، ورصد الظواهر النفسية المختلفة أمر يلاحظه كل قارئ لكتبه . (فالتوحيدي عالم حنكته السن ، وأيدته التجربة ، وأحكمته الأمور) (٤٠) .

(٣٧) ذكرها إبراهيم : أبو حيان التوحيدي عالم النفس ، الرسالة ، العدد (٤٥) المجيس

٨ رمضان ١٣٨٣ - السنة الحادية والعشرين ، ص ٦ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٦ .

(٣٩) المرجع السابق : ص ٦ .

(٤٠) عبد الحميد سامي موسى : أبو حيان التوحيدي وفلسفته - مجلة الأزهر - المجلد

العاشر ١٣٥٨ هـ ، ص ٧٦٢ .

وهذا الجانب السيكلوجى ظهر عنده فى التساؤل فى الهوامل ، كما ظهر واضحا فى (مثالب الوزيرين) حيث يربط بين هذه الجوانب النفسية ، والتقويم الأخلاقى للشخصية ، ودور التربية فى تكوين السلوك الشخصى .

وقد ذكر التوحيدى ان للنفس أمراضا كأمراض البدن فقال (قال بعض الحكماء : ان للنفس أمراضا كأمراض البدن الا ان فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر كفضل النفس على البدن فى الخير) (٤١) .

واستخدامه للتشبيه يوحى بالأساس الفطرى والمكتسب لهذه الأمراض . وحول هذا البعد يطرح كثيرا من أسئلته فى محاولة منه لاستشفاف مدى المسئولية على الانسان فى سلوكه الخلقى ومن ذلك سؤاله عن الحسد وهل هو باختيار الانسان أو هو داخل عليه ؟ وبالتالى فما وجه الذم فيه اذن (٤٢) ، وقد ذكر النص السابق فى سياق حديثه عن ابن عباد وذكره لابن حبيب المنسوب اليه انه قال (وصاحبنا مريض - يعنى ابن عباد - عندنا ، صحيح عند نفسه) (٤٣) . مما يرجح أن يكون الكلام للتوحيدى . وقوله مريض عندنا - صحيح عند نفسه . اشارة الى عدم ادراكه لمرضه النفسى ، فكثير من الأمراض النفسية قد تخفى على صاحبها ، وأدق من ذلك العقد النفسية والرواسب التى تترك أثرها فى السلوك .

ويلاحظ التوحيدى هذا البعد السيكلوجى فى تناوله للنفس وهو يقول (قال بعض السلف (حادثوا هذه النفوس فانها شريفة الدثور)

(٤١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٦٣ .

(٤٢) الهوامل : ص ٧ .

(٤٣) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٦٣ .

كأنه أراد أن يقول أصقلوها وأجلوا الصدا عنها ، وأعيدوها قابلة لودائع الخير ، فأنها اذا دثرت - أى حدثت ، أى تغطت ، ٠٠٠ (٤٤) .

وعن الموت وحياة النفس يذكر على لسان زيد بن رفاعه قوله لتلميذ له : لا تخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس ، فلما علق التلميذ كيف يقول ذلك فى حين انه يقول ان النفس الناطقة لا تموت كان جواب زيد (اذا انتقلت الناطقة من حد النطق الى حد البهيمى وان كان جوهرها لا يبطل فأنها قد ماتت من العيش العقلى) (٤٥) .

وحول موضوع خلود النفس يذكر التوحيدى بعض الآراء ومنه ما ينسبه الى سوفيلاس وهو ان من له حياة طبيعية فقط شقى لأنها شبيهة بالظل الزائل ، أما الذى يعلم أن له حياة نفسية يغذوها بالنطق فهو غير هائم وهو مضبوط باق (٤٦) .

وتظهر أهمية الحياة العقلية للنفس ، وربما بدأ فى ذلك تشابهه مع رأى الفارابى فى ان العقول الكاملة تبقى سعيدة والجاهلة تفنى ، ولكن الفارابى يزيد فى ان التى ذاقته ثم أعرضت تبقى شقية (٤٧) .

وينسب التوحيدى لأفلاطون قوله (الموت موتان ، موت ارادى ، وموت طبيعى ، فمن أمات نفسه موتا اراديا . كان موته الطبيعى حياة له) (٤٨) . ويرى مفكرنا ان القول السابق غاية فى الظهور ، ولكنه يريد أن يزيده وضوحا ونورا فيشرحه ، حيث يرى ان (الموت الارادى هو جمع

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٣ .

(٤٥) رسالة الحياة : ص ٦٥ .

(٤٦) رسالة الحياة : ص ٦٥ .

(٤٧) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤٨) رسالة الحياة : ص ٦٦ .

الشهوات المردية) (٤٩) . حتى تفرغ النفس العاقلة لاستكمال كمالاتها الالهية .
أما اذا كانت الشهوات وافدة واللذات مطلوبة ، فان النفس العاقلة فى
حال من هذه الأحوال (ذليلة فى مكانها ، أو مهزومة عن أوطانها ، أو فى حرب
دائرة الرضى مخوفة العافية والمنتهى) (٥٠) .

والموت الطبيعى هذا معروف ، وغير مشكوك فيه لأنه حائل الأخلاط
والزمن يعمل فيها حتى يكون آخر ذلك بالفراق الحسى (لكن بهذا الفراق
الحسى يقع ذلك الوصال العقلى) (٥١) .

وما يقصده بامانة النفس فهى النفس الشهوية (٥٢) ، أما عن الحياة
الأخرى فلا خبر عنها الا ما ذكره الأنبياء (عليهم السلام) وواجب السعى
اليها ، وأن تنفق هذه الأيام القليلة حتى ننال تلك الرتب العالية ، والدرجات
الشريفة (٥٣) .

والذى لا شك فيه اذن هو قوله بخلود النفس فقد ذكر ان ابا سليمان
كان يتشدد كثيرا :

النفس تشتاق الى قدسها
والجسم مطبوع على حبسها
وفعلها يخرج عن حده
لأنها ما ليس من جنسها
وحبسها فى السفلى من علوها
أدل برهان على بخلودها

-
- (٤٩) رسالة الحياة : ص ٦٩
 - (٥٠) رسالة الحياة : ص ٦٦
 - (٥١) رسالة الحياة : ص ٦٧
 - (٥٢) رسالة الحياة : ص ٦٧
 - (٥٣) رسالة الحياة : ص ٧٣

ويعلق على هذه الآبيات بقوله (فهذا هذا ، وعلى كل حال وبكل نظر ،
فقد بان ووضح أن الطعن عن هذا المكان ضروري ، وأن النية غير محتملة
للبث لأمر بادية وخافية ، فينبغي الآن أن نصدق البحث عن المصير الى الثاني
أهو الى البقاء أو الى الفناء ، والى الوجود أو الى العدم والى الكمال أو الى
النقصان . وأما لسان كل دين قديم أو حديث فقد أوضح عن البقاء
الدوام والخلود والسرمد فى الثانى على اختلاف الحالات ، وأما الحكمة فجميع
أجزائها وفتونها قد نطقت ونادت الى الحياة الثانية بعد هذه الحياة المعروفة ،
ولم يبق وراء هذين اللسانين البليغين الا ما يهذى به ناس سخفت عقولهم ،
وخفت أحلامهم ، وزاغت آراؤهم ، وغلبت أهواؤهم ، وقصر نظرهم ، وخبت
طباعهم فشق عليهم الاقرار بالمعاد والمنقلب فظنوا أنه متى لم تكن هذه
الحال عيانا أو كالعيان فانما هو ظن وتخيل وحسبان) (٥٤) .

ويروى التوحيدى رواية لها مغزى فيقول انه قال لأستاذه السجستاني
ان جماعة من أهل الرى لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى قد أنشدوه بيتين
هما :

لعمري لا أدري وقد أذن البلى
بعاجل ترحال الى أين ترحال
وأين مكان النفس بعد خروجه
من الهيكل المتحل والجسد البالى

وكان تعقيب السجستاني فيما يذكر التوحيدى :
وما علينا من جهاله اذا لم يدر الى أين ترحاله ، أما ترحالنا فالى نعيم

دائم ، وخلود متصل ، ومقام كريم ، ومحل عظيم فى جوار من له الخلق
والأمر (٥٥) .

ومع القول بخلود النفس فان التوحيدى يرصد موقف الناس أمام
الموت فى ثلاثة مواقف ، فينسب الى السجستانى قوله ان الناس أمام الموت
ثلاثة أصناف :

الأول : الغنى المترف الذى يكره الموت لما ينغمس فيه من طيب
العيش واللذائذ والشهوات ، مع كون نهايته فى كل هذا الانحلال والانقطاع .
والثانى : هو الفقير البائس ، فذلك يتمنى الموت لما هو فيه من
يؤس ، وشقاء وحسرة .

الثالث : وأما الحكيم الذى وثق بالحياة الأخرى واطمأن الى حسن
المنقلب فانما هو فى شغل يأخذ الأسباب والتهيؤ للحساب ، وللحياة الباقية .
يجتهد للحياة الصافية هناك مقابل الحياة الكدرة فى الدنيا ، ويكون مدى
اجتهاده على قدر استبصاره ، وشوقه لله فى وزن ومعرفته به سبحانه (٥٦) .

(٥٥) رسالة الحياة : ص ٧٩ .

(٥٦) رسالة الحياة : ص ٧٣ - ٧٤ .

الفصل الثالث

حرية الإنسان أو الجبر والاختيار

حرية الانسان أو الجبر والاختيار

لعل مشكلة الجبر والاختيار من أخطر وأهم المشكلات الكلامية ، لأنها من أول المشكلات ، حيث أثرت في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لما يترتب على الموقف منها من نتائج :

وقد نهى (النبي) صراحة عن انكار القدر (بمعنى التقدير ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الانسان خالقا لأفعاله وهم القدرية) (١) ، فيكون النبي بذلك قد صرح برأيه في الموضوع . وقد قال صلى الله عليه وسلم (القدرية مجوس هذه الأمة) ولذلك عارض المعتزلة تسميتهم القدرية ، قالوا أن أعداءهم أطلقوها عليهم لينطبق عليهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام (٢) .

وقد ألف الباحثون اسناد المصدر الأساسي للمشكلة الى القرآن الكريم ، حيث يذكر من الآيات ما يفيد أن الانسان مجبر على أفعاله ، وما يفيد عكس ذلك أيضا .

ويرى الدكتور أبو الوفا التفتازاني أن ليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالاختيار ، والأخرى التي توحى بالجبر (فكل مجموعة منهما

(١) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٣٨ .

(٢) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٤٥ - ١٤٦ مما يظهر مدى حساسية الموضوع بعد أن أدلى النبي برأيه . وقال الدكتور التفتازاني في شرح ذلك (يبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع الى أن كل فرقة منها تنتمي في اعتقادها الى القول بالهين) .

تعبّر عن جانب واحد من جوانب الانسان في علاقته مع الله ، فالانسان مجبر من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ولا تعارض في ذلك (٣) .

ويذهب الدكتور فاروق دسوقي الى أن القائلين (بالجبر لم يصيبوا حين قرأوا (والله خلقكم وما تعملون) (٤) أو (وما تشاءون الا أن يشاء الله) (٥) ، وأمثالهما وما في معناهما . وكذلك القديرون عندما اقتضرت نظرتهم على الآيات الكثيرة الدالة على الاختيار مثل قوله تعالى (كلا انها تذكرة ، فمن شاء ذكره) (٦) وتوقفوا عندها (٧) .

وهو يرى أن بعض الفرق قد ذهبت تستعمل نصف الآية أو بعضها فمثلا قوله تعالى « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا . وما تشاءون الا أن يشاء الله ، ان الله كان عليما حكيما . يدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعد لهم عذابا أليما » (٨) .

ويعلق على موقف الفرق من هذه الآيات قائلا (أصحاب القدر والاختيار يقتضرون على الاستشهاد بالجزء الأول منها (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) وأصحاب الجبر يهملون الأول ويستشهدون بالجزء الأخير فقط (وما تشاءون الا أن يشاء الله) . وعندما يواجه كل فريق بما يناقض مذهبه من الآية يلجأ - متعسفا - لتأويلها (٩) .

(٣) التفتازاني : المرجع السابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٤) سورة الصافات : الآية ٩٦ .

(٥) سورة الانسان : الآية ٣٠ .

(٦) سورة المدثر : الآية ٤٥ ، ٥٤ .

(٧) فاروق دسوقي : حرية الانسان في الفكر الاسلامي ، ص ٥٠ - ٥١ ، وانظر في ذلك بالتفصيل : أبو القاسم هبة الله الطبري اللالكائي شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة وما بعده ، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان ، ج ٣ ص ٥٣٤ - ٥٣٩ وما بعده .

(٨) سورة الانسان : آية ٣٠ - ٣١ .

(٩) فاروق دسوقي : المرجع السابق ، ص ٥١ .

ولا بد من دراسة الآيات القرآنية من شتى الجوانب واللغوية خاصة
اذ لا يمكن التأكد من المدلول بغير الوقوف على أساس لغوى سليم ، ومن ذلك
مثلا ما جاء فى سورة الصافات (قال أتعبدون ما تنحتنون ، والله خلقكم
وما تعملون ، قالوا ابنوا له بنيانا فآلقوه فى الجحيم) (١٠) .

وقد جاءت الآيات فى سياق قصة ابراهيم عليه السلام ونهيه لقومه
عن عبادة الأصنام . وقد جاء فى شرح (وما تعملون) (يحتمل أن تكون
(ما) مصدرية ، فيكون الكلام خلقكم وعملكم ، ويحتمل أن تكون بمعنى
(الذى) تقديره والله خلقكم والذى تعملونه وكلا القولين متلازم والأول أظهر
لما رواه البخارى عن حذيفة رضى الله عنه مرفوعا قال (ان الله تعالى يصنع
كل صانع وضعت) (١١) .

فالموضوع دقيق ، ولا مجال لتفصيله ، ولكن يمكن اجمال المواقف
المختلفة حول هذا الموضوع فى ثلاثة مواقف أساسية (١٢) .

١ - الجبرية : وهؤلاء قالوا ان الانسان مجبور فى أفعاله لا قدرة
له ولا ارادة .

٢ - القدرية : وهم الذين قالوا بالقدر أو بالاختيار ، وعندهم أن
الانسان قادر وخالق لأفعاله ، ومنهم المعتزلة أيضا ، وان رفضوا التسمية
كما سبق أن مر .

٣ - فريق وسط بين الجبرية والقدرية : وهم أهل السنة والجماعة

(١٠) سورة الصافات : آيات : ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ .

(١١) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابوني .

(١٢) التقائزاني : المرجع السابق ، ص ١٣٥ ، وانظر فاروق دسوقي : المرجع السابق ،

ص ٢٧ - ٢٨ . وانظر محمد عاطف المراقى ، مشكلة الجبرية فى الفكر الاسلامى - بحث ضمن

دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مذكور ص ٢٠٢ .

ومنهم الأشعرية ، وقد قسم الأشعرية الفعل بين الله والعبد ولكن العبد محتاج الى عون ، والله لا يحتاج الى أحد .

ومن هنا قالوا بنظرية الكسب ، فالله يحدث للانسان استطاعة مقارنة للفعل ، فلا هي متقدمة عليه ولا هي متأخرة (فالانسان عندهم مكتسبه لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه) (١٣) .

وهذا عرض مجمل للمشكلة ، فكيف تناولها مفكرنا ؟ وكيف كان موقفه منها ؟

يذكر التوحيدى كتابا للعامرى عنوانه (انقاذ البشر من الجبر والقدر) . ويعلق التوحيدى على الكتاب بقوله (وهو كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية ، ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر ، لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيها) (١٤) . وقد تحدث التوحيدى عن القدر دون أن يبدى ترددا فى الخوض فى هذا الموضوع وقد ذكر ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : (لا تجالسوا أصحاب القدر ولا تفتاحوهم الحديث) (١٥) .

ويذكر أيضا الحديث الشريف (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : خرج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه وهم يتنازعون فى القدر فأحمر وجهه وغضب وقال : ابهذا أمرتم ؟ انما هلك من كان قبلكم بهذا) (١٦) .

(١٣) أبو التفتازانى : المرجع السابق ، ص ١٣٦ . وانظر محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(١٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(١٥) البصائر والنخائر : ج ١ ص ١٢٦ .

(١٦) البصائر والنخائر : ج ١ ص ١٢٦ .

والتوحيدى يعلق بعد ذلك بقوله (والكلام فى القدر لطيف وسأحكى لك عنه مسألة جرت فى مجلس كبير وأوضح لك المعنى والاسم ، وأدرس لك مقال الناس ليتبين لك الحق ان شاء الله تعالى) (١٧) .

ويشرح مفكرنا الفرق بين الارادة والاختيار فيقول (كل مراد مختار وليس كل مختار مرادا ، لان الانسان يختار الدواء الكريه ، وضرب الولد النجيب وهو لا يريد ، ويختار طرح متاعه فى البحر اذا ألجىء وهو لا يريد ، وهما وان كانا انفعالين فأحدهما - وهو الاختيار - لا يحدث الا عن جولان وتنقير وتمييز ، والآخر - وهو الارادة - يفجأ ويبلغ وربما حمل على طلب المزايا بالكره الشديد ، وفى عرض الاختيار سعة للتمكن ، وليس ذلك فى عرض الارادة) (١٨) .

وحول السؤال : لم قيل الجبر والقدر ولم يقل الاجبار ؟

يقول التوحيدى (إجبار لغة قوم ، والجبر لغة تميم ، يقال جبر الخلق وأجبر الخلق ، وجبر بمعنى جبل ، واللام تعاقب الرأى كثيرا) (١٩) . وقد لاحظ الدكتور عبد الواحد الشيخ ثقة الوزير فى قدرة التوحيدى وتمكنه من هذه الموضوعات لثقافته الواسعة (٢٠) .

ومفكرنا ينظر الى الموضوع نظرة المتأمل الى واقع الانسان ، قبل أن يذكر النصوص القرآنية نفسها ، فالمشكلة قائمة أمام الناظرين ، وكل من الرأين له وجهته بملاحظة هذا الواقع ، وكل فريق عنده من الواقع ما يؤيد

(١٧) البصائر و اللخائر : ص ١٢٦ .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٠٥ .

(١٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢٠) عبد الواحد الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، وجهوده الأدبية والفنية ، ص ٢٠١ .

وجهة نظره ، ولذلك فالمشكلة صعبة ، وليس في مقدور كل انسان الوصول الى هذه الغاية ، او تفسير ذلك على النحو التالى : فمن ناحية القائلين بالجبر نلاحظ (ان من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والاواى من معدن الالهيات أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف ، والموانع التى تنسب الى الله الحق فهذا هذا) (٢١) .

ولكن أيضا أصحاب القدر لهم من الواقع حجة وفى رأيهم وجه من الصواب فان (من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين الملائمين المومنين المكلفين ، فانه يعلقها بهم ، ويلصقها برقابهم ، ويرى ان أحدا ما أوتى الا من قبل نفسه وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايتار شقائه) (٢٢) . ثم يعلق الموقفين فيقول (والملاحظان صحيحان واللاحظان مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية ، فلما وقعت البيئونة بين الناظرين بالطبع وبالنسبة لم يرتفع القال والقيلى من ناحية القول والصفة فهذا هذا) (٢٣) .

فكل من أصحاب الجبر وأصحاب القدر اذا مصيبان فى رأيهما ، يؤيد ذلك حال الانسان ، ولكن صعوبة الموضوع تحول دون الوصول الى ما يحسم المشكلة .

(٢١) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢٢) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢٣) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

ويشرح التوحيدى الفرق بين القضاء والقدر ، فان القضاء مصدره من العلم السابق ، والقدر مورده بالأجزاء الحادثة (٢٤) . ويسأله الوزير ابن سعدان : لم ورد فى الأثر (لا تخوضوا فى القدر فانه سر الله الأكبر) . ويرد التوحيدى بأن أبا سليمان قال : ان الناموس ينطق بما هو استصلاح عام . ليكون النفع به شائعا فى سكون النفس ، وطيب القلب وروح الصدور (٢٥) .

وعند التوحيدى أن الحكمة وراء هذا ، فأما وقد أراد الله بالناس ما فيه الخير ، فالنظر فى هذا الموضوع لا يصل الى نتيجة ولكن الى حيرة وفى الحيرة مضلة وفى هذا الهلاك . وكم من العلم لو انكشف لنا كان فى ذلك شقاء لنا فالجهل بمثل ذلك راحة . والعلم قسم على العباد كل على قدر احتماله ، وماذا لو أحاط علمنا بموعد موتنا ، أو كيف ستحدث العلة أو البلاء ، ففى ستر هذا عنا نعمة (فمن هذا الذى أشرف على هذا الغيب المكنون والسر المخزون فيغفل عن الشكر الخالص والاستسلام الحسن ، والبراءة من كل حول قوة ، فالاستمداد ممن له الخلق والأمر ، أعنى الابداء والتكليف ، والأظهار والتشريف ، والتقدير والتضريف) (٢٦) .

وهنا نلاحظ تكرار هذه الفكرة ، وأهميتها عند التوحيدى فى كل موضوع يتناوله وهو الحكمة الالهية وراء ما يظهر للانسان ويعجز عن فهمه ، فالتسليم عنده اذا واجب .

ويطرح التوحيدى سؤالا على لسان آخر وهو قول الفريق الثانى

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(متى كانت القبائح والفضائح والعيوب والذنوب محمولة على القدر ، أو متى قدر الله هذه الأشياء وقد نهى عنها ، ولو قدرها كان قد رضى بها ، ولو رضى بها لما عاقب عليها) (٢٧) .

ولكن التوحيدى يعرض لرأى آخر يرد على هذا الرأى الذى هو للفريق الثانى فيقول (القدر يأتى على كل شيء ، ويتعلق بكل شيء ، وكل ما جاز أن يحيط به علم جاز أن يجرى به قدر ، وإذا جاز هذا ، جاز أن ينشر خبره) (٢٨) . وهكذا يذكر التوحيدى تارة حججا للقائلين بالقدر ، وتارة أخرى حججا للقائلين بالجبر . ولكنه كذلك يذكر حجج الرأى الوسط أو للفريق الثالث . ومن ذلك هذا الحوار الذى يورده بين رجل وبين محمد بن على عن القدر :

الرجل : أجبر الله العباد على المعاصى .

محمد بن على : معاذ الله لو أجبرهم لما عذبهم .

الرجل : أفوض اليهم ؟

محمد بن على : معاذ الله لو فوض اليهم لما احتج عليهم .

الرجل : فما بعد هذين ؟

محمد بن على : أمر بين أمرين لا اجبار ولا تفويض ، كذا أنزل الى

الرسول (٤٩) .

وإذا كان التوحيدى قد تحدث عن الحكمة ، والسّر فى هذا الاخفاء فقد تحدث أيضا عن حدود قدرة الانسان ، فهو عنده وإن كان له قدرة ،

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٧٧ .

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢٩) البصائر والذخائر : ج ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

واستطاعة ، واختيار وطاقة ، ولكن كل ذلك محدود أو مشروط ، اذ للانسان حد ينتهى عنده ، وما يفوقه فهو من عند الله تعالى ، وذلك كله لحكمه ، اذ يشعور الانسان بعجزه يلجأ الى الله ، ويفزع اليه من نازل المكروه وحادث المحذور(٣٠) ، وذلك أيضا (ليكون العبد أبدا فى منزلة من النقص ، وحال من العجز يكون بهما ضارعا الى خالفه ، طالبا لفائته من ماله ، وليكون بين العبد المعجون من الطين ، وبين الله مدبر الخلق فرق) (٣١) .

فالانسان فى حاجة الى الله دائما ، وذلك لأن قدرته محدودة ولأن (الاختبار فى الانسان قوة ضعيفة جدا ، لا ثبات لها مع الضرورة التى ترد قاهرة وتوافى مجيرة) (٣٢) - وهو يقول (اذا سولت لك نفسك نسبة الى فعل يشاهد الكسب بالنسبة بالتفويض الى جارى القدر) (٣٣) . وكل ذلك لأن الله حجب حكمته عن الانسان وطوى عنه ارادته فبقى الانسان متحيرا متسكعا ، ولا مفر من التسليم والاقرار له تعالى ، فليس ثمة الا ما يشاء(٣٤) . وربما كان هذا تمهيدا يؤدى الى اختيار الموقف الوسط بعد ذلك ، وهو ينسب ما ردد كثيرا على لسانه من الحكمة وراء الغيب والغرض من اظهار عجز الانسان حتى يكون فى حاجة دائمة الى خالفه - الى السجستانى فى المقابسات فيذكر فى رده على السؤال حول (كيف يفعل العاقل اللبيب ، والحازم الأريب ، ما يندم عليه ؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعه ، ويأتى على ما ياباه عقله ، ويكرهه بدينه ، ويعافه بمرادته ، وينكره بعبادته ، ويمنع منه غيره . بنصيحته ، هذا مع اختياره الذى هو اليه ، واستطاعته التى هى

(٣٠) الامتناع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٥١ .

(٣١) مثالب الوزراء : ص ٢٠٣ .

(٣٢) المقابسات : ص ٨٧ .

(٣٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٩ .

(٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٦ .

حاصلة لديه ، ومع عقله الذى هو كاللجام والزام والقاضى والامام ؟ (٣٥) .
فيذكر ما ينسبه الى السجستاني فى رده على ذلك بأن قدرات
الانسان ، كالقوة ، والاختيار ، والقدرة والرأى (ليست هى للانسان عن
طريق الملك يصرفها كيف يشاء ، ويقلبها كيف يريد ، بل هى له من جهة
التمليك ، ولو كانت له من جهة الملك ، لما زل زلة ، ولا ضل ضلة ، ولا
ندم ندامة) (٣٦) .

وانما السبب فى ذلك يرجع الى حكمة الالهة اقتضت أن تمنح الانسان
هذه القدرات وتمنعها عنه متى شاء الله ، وذلك حتى يعرف قدره ويعرف
فضل الله . ويعلق التوحيدى على ذلك بقوله (قلت له : هذا كلام على طريق
الصالحين وأهل الديانة من أصحاب الشرائع) (٣٧) . فهذا الرأى كما يبدو
قد تكرر على لسان التوحيدى نفسه مرات فهو له ، أو على الأقل فان
(فلسفة التوحيدى الخاصة هى التى أملت عليه نوع المختارات التى حرصت
على ايرادها ، وهى التى دفعته الى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها) (٣٨) .

وفى البصائر يشرح رأيه الذى هو أميل الى الموقف الثالث الذى يجمع
بين الجبر والاختيار ، ومن نظر الى العالم ، عرف انه يتجه نحو غاية ،
والانسان بوصفه جزءا من العالم فهو تابع لحكمة . (وهذه النسبة وإن
اختلفت العبارة والاضافة فانه مطرود منها ومحمول عليها ، تارة بالاكراه
والتشديد ، وتارة بالدواعى العارضة ، وتارة بالقصد الذى يترجع بين
الأسباب الحاضرة والغائبة . والاختيار الذى هو مستند الى الضرورة ،

(٣٥) المقابسات : ص ١٦٦ .

(٣٦) المقابسات : ص ١٦٦ .

(٣٧) المقابسات : ص ١٦٧ .

(٣٨) عبد الأمير الأعمش : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٥ .

والضرورة التي هي محيلة الاختيار (٣٩) •

وهو يذكر آياتا تفيد أن الأمور ليست بالأسباب كالرزق الذي ليس هو بالعقل ولا بالدين ولا بالجاء والقدر حتى البيت الذي يقول :

ولكن قسم تجرى بما يدرى ولا ندرى

ويعلق التوحيدى مؤكدا إيمانه بما ذكر فيقول (انظر الى الصدق كيف يلوح لك من خلل هذا الكلام) (٤٠) •

ولكن تبقى مشكلة الاضطرار والاختيار ، فهل الانسان حاله حال المضطر ، أو هو حال المختار • وهنا نجد مفكرنا يجمع بين الاثنين لأن عنده ان في الاختيار اضطرارا وفي الاضطرار اختيارا وبعبارة هو (علم أن الاضطرار موشح بالاختيار ، والاختيار مبطن بالاضطرار) (٤١) • والمعنى واحد ، وان اختلف اللفظ وفي الانسان من الاثنين معا ، وهو يضرب مثلا مستعينا بعلمه بالخطوط فيقول (انك لو قارنت بين خط لكاتب أو خط لآخر لوجدت أن هناك تشابها وهناك اختلافا فمن جهة الاختيار (حين أدى هذا أعيان حروف ذاك ، وقوم صور تلك الكلم) ولكن المباشرة تأتي من جهة حقائق أشكال خط هذا الكاتب وخواطر هذا الكاتب فمعنى الاختيار هو فيما اشتركا فيه فهذا الاختيار هو (الذي أدى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب في رسم ألف وميم ولام وجيم وحاء وكاف وفاء وقاف ، والمعنى الذي به وقعت المباشرة بينهما انما هو الاضطرار ، حتى صار هذا الخط منسوبيا الى هذا الخط ، وهذا الخط مقصورا على هذا ، يقومان لهما مقام الحلية المميزة ، والصورة

(٣٩) البصائر واللفائف : ص ١٥٧ •
(٤٠) البصائر واللفائف : ص ١٥٨ •
(٤١) البصائر واللفائف : ص ١٥٩ •
(٤٢) البصائر واللفائف : ص ١٦٠ •

المقررة) (٤٢) . ثم يجمل رأيه في قوله (ان قاصر الاختيار على الانسان ذاهل عما نطق به الاختيار من الاضطرار وكذلك مدعى الاضطرار للإنسان سواء عما وشح به الاضطرار من الاختيار ، وكمال المعرفة في تفصيل ما أشكل منهما ، وتخليص ما التبس بهما) (٤٣) .

والتوحيدي وهو يتناول مشكلة كلامية يؤكد مغايرته لهم أو رفضه ولكنه لا ينكر تناوله لمشكلة كلامية ، ولذلك يقول (ولا يصرفك عن استشفاف ما تضمنه هذا الفصل ما تجد فيه من ألفاظ غير ألفاظ المتكلمين ، فانها تجل عن ألفاظهم ولا تسقط وتعلو عليها ولا تنحط) (٤٤) .

والواقع أن موقف التوحيدي يبدو مترددا أحيانا ، ولكنه أقرب الى القول بما ذهب اليه الدكتور التفتازاني من انه لا تعارض بين الآيات ، اذ الانسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى (٤٥) . فهو يؤكد من جهة ثانية وبالإضافة لما مر مسئولية الانسان عن فعله (فما وهب الله العقل لأجد ، الا وعرضه للنجاة ، ولا حلاه بالعلم الا وقد دعاه الى العمل بشرائطه ، ولا هداه الطريقين) أعنى الغي والرشد الا ليزحف الى أحدهما بحسن الاختيار (٤٦) . فهو يؤكد هنا أن العقل والعلم حجة على صاحبهما فيؤكد على قدر من الاختيار وهو اذ يعرض للرأي القائل (قد فرغ الله مما هو كائن ، واذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٤٧) .

(٤٣) البصائر والذخائر : ص ١٦٠ .

(٤٤) البصائر والذخائر : ص ١٦١ .

(٤٥) التفتازاني : المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

(٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٥ .

(٤٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٨ .

يرد التوحيدى على هذا القول بأن الله لم يطلع الانسان على خفايا الأمور ، ولا أعلمه بعواقب الأحوال بل عرف الانسان حظه بعد أن وفر له عقله ، وأعطاه الاستطاعة ، ثم أوضح لقلبه ما له وما عليه ، كل ذلك ليتمكن من الاستشفاف والاستكشاف ، ثم ان الله لم يطالب الانسان الا بعد أن أزاح عنه غلته ، ولم يعاقبه الا بعد أن أنذره وأنظره (٤٨) .

ولكن للتوحيدى كلمات قد يبدو فيها جبريا صرفا من ذلك قوله (وجدت ما وجدت منه ، وعدمت ما عدمت به ، وقلت ما قلت له ، فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة ، فان شاء أبقي وأنعم ، وان شاء أبلى وأسقم ولا اعتراض على المولى ، ولا عار على العبد وان ردد بين البلوى والبلوى . ألا ترى الأول يقول :

العبد عبدك فأحكم فيه واحتكم واعدل وجر غير مأخوذ بلا ولم

وهذه الفكرة التى تأتى فى الاشارات (٤٩) يجب أن تفهم فى سياقها الصوفى ، وكما قلت انه أميل الى الوسط لأنه يلزم الانسان كما مر ، ويقول ان الله لم يطلعه على غيبه ، كما انه مكنه ، وأنذره ، ووهبه العقل وبالتالى فالنص السابق لا يفهم الا على انه رمز صوفى ، فوجدت ما وجدت منه اذ كل شيء منه ، وعدمت ما عدمت به ، لأن كل شيء بارادته فى نهاية الأمر ، وان أعطى الانسان الحرية والاختيار فبإذنه ، وأما قوله « فكلى لى بالاستعارة وله بالحقيقة » فهى تتفق ومفاهيم الاسلام ، فكل شيء لله على الحقيقة وهكذا نفهم النص ، ويؤكد ذلك تفسيره اللاحق والذى نفهم منه انه الأدب الصوفى فى الخطاب اذ يقول « ويحك ، كيف تحكم بلم على خالق لم ؟ أم كيف تحتج

(٤٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٤٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٨٦ .

على مظهر الحجة ، أم كيف تدل بالعقل على منشاء العقل ؟ أم كيف تباهى
بالعلم واهب العلم ؟ (٥٠) .

هذا التسليم ايجابى لأنه لا يلغى العقل ، ولا الارادة الانسانية ولا
يمنع الانسان من اعمال عقله واتخاذ تدبيره ولكنه موقف أخلاقى تربوى أن
صح فهمى ، وهو عون للانسان فى المواقف والأزمات التى لا قبل له بها
كالموت أو غيره مما ينزل بالانسان رغما من تدبيره ، وعمله ، فيكون الرد الى
الحكمة ، والى الله الخالق ، خير معين نفسى له لتخطى الأزمة ، وانما يصور
لنا التوحيدي مستنكرا موقف الرفضة للحكم الالهى عليه فيما لا استطاعة
له تجاهه فلا يحتاج بلم ، ولا بكيف ، ولا تباهى بالعقل أو العلم على المنشاء ،
والواهب فى المواقف القصوى ، فسبحان من له الأمر .

وكانما التوحيدي يستلهم قوله تعالى (فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل
الله فيه خيرا كثيرا) (٥١) .

وقوله تعالى (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) (٥٢) .

فالتوحيدي لم يأخذ بموقف الجبرية وهو (موقف سطحي يحاول
تصوير الارادة الالهية وكأنها تبتلع الارادة الانسانية) (٥٣) .

ولكنه كذلك لم يذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة فى هذه المشكلة ولكن
التوحيدي يرى ان على الانسان أن يأخذ بالأسباب فى حدود قدرته وهو
يقول : ان فى الأمور بواطن وظواهر ، ليدرس الانسان ، وليقف على التاريخ

(٥٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٨٦ .

(٥١) سورة النساء : الآية ١٩ .

(٥٢) سورة البقرة : الآية ٢١٦ .

(٥٣) محمد عاطف المراقى : مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى . بحث ضمن دراسات
فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم بيومى مذكور ، ص ١٩٦ .

ليعرف ما فات لأنه (لو اعتبر من تأخر بمن تقدم ، لم يكن من يتحسر في الناس ويندم) (٥٤) .

فعلى الانسان السعى وليس عليه ادراك النجاح ، وذلك للحكمة الخافية ، فعلى الانسان أن يسعى ولكن ليس عليه « أن يدرك النجاح في العواقب ، وانما عليه أن يتحرز في المبادئ » (٥٥) .

ولعل هذا هو أهم الجوانب الايجابية في آراء التوحيدى في هذه المشكلة ، بالإضافة الى موقفه المتفهم للبواعث الفكرية التى أدت بأصحاب كل رأى الى ما أخذوا به ، واعتقدوا فيه ، فقد وجد لهذه المشكلة بكل ما دار حولها من الآراء ، التى تشعبت وتضاربت تضارباً كبيراً (٥٦) ؛ الأسس والدواعى التى اختلفت على أساسها المفكرون ، وان كان قد خالص الى ما هو أقرب الى أن لا تناقض فى المصدر الأساسى ، وقد شرح ما للانسان ، وما عليه كما مر ، وهو فى ذلك لا يتجرأ على مولاه ، ولا ينقص من حرية الانسان ، وان حدها فهو اقرار بواقع ، ولكنه لا يصدم العقل ولا يعوقه ، لأن العقل يعمل من خلاله ، أعنى من خلال هذه القوانين ومنها حدود قدرته ، ومنها ما يفاجئه فى تضاريف الحياة اليومية للانسان ، وانما كما قلت اللجوء بالحكمة الخافية أقرب الى المفهوم الايمانى بالله ، الله لا الصانع ، الله الذى يعنى بالعالم وبالانسان ، ومن هنا فتفسير موقف التوحيدى لا يأتى الا فى سياق موقفه الفكرى ككل . وبالتالى فهذه المشكلة يجب النظر اليها أيضاً من منظور العلاقة بين الله والانسان ، والتوحيدى يقول مخاطباً الانسان « ودعاك كأنه محتاج اليك ، ولا طفك كأنه لابد له منك » (٥٧) .

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢١٤ .

(٥٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٢١ .

(٥٦) محمد عاطف العراقى : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٥٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٢ .

ولعل التوحيدى كان من القائلين بأن الشيطان ما هو الا جانب الشر
فى الانسان(٥٨) ، فهو يقول مخاطبا الانسان (يا هذا أتدرى من شيطانك ؟
أنت شيطانك)(٥٩) . فالتوحيدى - لا يلغى الانسان ، ولكنه فى نفس
الوقت لا يطلق حريته أو يقدر قدرته بما ليس فيها .

وتأكيد التوحيدى فى خطابه لنفسه وللانسان ولومه الدائم على
التقصير دلالة واضحة على تأكيد جانب المسؤولية الملقى على عاتق الانسان .
(فانظر كيف ركبك وقسمك ، وكيف جمعك ونظمك حتى تحس
بروحك وتنعم ، وتهتدى بفضلك وتعلم ، ويطمئن قلبك وتسلم)(٦٠) .

وهكذا فشيخنا ينزه الله ، ويحفظ للانسان حريته المسئولة ويقدم
ذلك من خلال علاقة حميمة بين الله القادر الخالق والانسان المخلوق العاجز
القادر معا والمسلم لربه فى النهاية ايمانا به وتنزيها ، دون تخل عن مسئوليته
الملقاة على عاتقه ، والأمانة التى حملها .

(٥٨) محمد عبد الغنى الشيخ : ج ١ ص ٤٢١ .

(٥٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٣ .

(٦٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

الفصل الرابع المعرفة

- موقفه من التفسير الخرافي •
- مصادر المعرفة •
- الفرق بين العلم والمعرفة •
- العلوم وأنواعها •
- مراتب العلوم •
- حول القول بنسبية المعرفة •
- تقديره للعلم والعلماء •

المعرفة

يستشف من كلام التوحيدى فى المعرفة احترامه للانسان ، وقدرته على المعرفة بالحواس ، والعقل ، والالهام ، وقيمة التجربة الانسانية للمعرفة أو بوصفها مصدرا من مصادر المعرفة .

ويرفض التوحيدى الكثير من المسائل التى تأخذ الطابع الخرافى ، كحديث الفأل والطيرة ، وذلك كله من خلال الاطار الدينى الذى يلتزم به ، وما يضفيه هذا الاطار على أفكاره . ومن الواقع المشاهد ومن هذا البعد الدينى ، يرى مفكرنا أن الانسان مع كل وسائله المتاحة للمعرفة ، فمعرفته لها حدود لا تتجاوزها ، والشاهد عنده فى ذلك أمران :

الأمر الأول :

رصد الواقع المعرفى للانسان كما ذكرت ، حيث ان المشاهد أن أمورا كثيرة تصعب وتستغل على المعرفة والادراك الانسانى ، بالإضافة الى ما فيه الناس من اختلاف وتفرق الى مذاهب وآراء شتى ، مما يوحى بأن الحقيقة الكاملة لا تملكها فرقة دون أخرى من كل الزوايا .

الأمر الثانى :

التزامه الاسلامى ، الذى يدفعه الى تفسير ما يعترض الانسان من الأمور ، وما يستغل عليه فى الفهم ، الى القدرة المحدودة للمخلوق أمام قدرة الخالق ، وعجزه عن الفهم والادراك لحكمة أرادها الله ، وهى تعلو على المخلوق وادراكه ، وتغضى فى نفس الوقت الى الاقرار بهكذا العجز من الانسان ، مما يعنى استمرارية العلاقة ، أو هى اشارة أو تنبيه للانسان

الى حاجته الى الله وعجزه دوله سبحانه وخاصه ان (الانسان ضعيف-
الأسر ، محدود الجملة ، محصور التفضيل ، مقصور السعى ، مملوك الأول
والآخر ، غشاؤه كثيف ، وباعه قصير ، وفائته أكثر من مدركه ، ودعواه
أحضر من برهانه ، وخطؤه أكثر من صوابه ، وسؤاله أظهر من جوابه) (١) .

فالحكمة الالهية قد اقتضت أن تكون معرفة الانسان في أموره بين
الاصابة والخطأ ، وانما الثقة والصواب في معرفته بالله وتقديسه وتوحيده
والرجوع اليه .

فعند التوحيدى اذا معرفة يقين وثقة ، ومعرفة تتوسط بين الاصابة
والخطأ ، ويرجع ذلك لحكمة ، وحتى يكون الانسان على صلة بالله ، بالدعاء ،
والشكر ، والصبر . يقول (علم الأحكام لا يجوز فى الحكمة أن يكون مدركا
مكشوفاً مخاطباً به معروفاً ، ولا يجوز أن يكون مقنوطاً منه مطروحاً مجهولاً ،
بل الحكمة توجب أن يتوسط هذا الفن بين الاصابة والخطأ حتى لا يستغنى
عن اللياذ بالله أبداً ، ولا يقبح اليأس من قبله أبداً ، وعلى هذا سخر الله
الانسان وقيضه ، وخيره بين الأمور وفوضه ، ومنع من الثقة والطمأنينة الا
فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه ، انظر الى حديث
الطب فان عنده الصناعة توسطت الصواب والخطأ ، لتكون الحكمة سارية
فيها ، واللفظ معهودا بها ، لأن الطب كما يبرأ به العليل ، قد يهلك معه
العليل ، فليس بسبب أن بعض المدبرين بالطب هلك لا ينبغى أن ينظر فى
الطب ، وليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب وجب أن يعول عليه ،
انظر الى هذا التوسط فى هذه الحال ليكون التدبير الالهى والأمر الربوبى
نافذين فى هذه الحلائق بوساطة ما بينه وبينها ، ولتكون المصلحة بالغة .

غايتهما ، وهذه سياسة دار الفناء ، الجامعة لسكانها على البأساء والنعماء (١) .
فكان التوحيدى قد اقترب من الحديث فى العلية ثم توقف فالتدبير
الالهى يتدخل فى سير القوانين الطبيعية لحكمة ، بل وإن الأشياء على ما هى
عليه لحكمة ، لا لتقص فى الخلق نفسه ، ولكن لأن الله أراد بذلك اتصال
العلاقة ، فالذى يركب البحر من أجل طلب الرزق لا يدري أينجو ، أم يفرق
فى رحلته ، وكذلك من يتداوى أو يمارس الطب (فالحكمة إذا ما توسط
هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو ويسلم نفسه لله من يهلك) (٣) . ومن
هنا فالتوحيدى يقول بالأخذ بالأسباب ، ولكن لا يعول عليها كل التعويل
لأن الأمر فى النهاية بيد الله ، وذلك لحكمة .

(٢) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ .

(٣) الامتناع والمؤانسة : ص ٤٠ .

موقفه من التفسير الخرافي :

ومما يظهر موقفه العلمى من بعض المسائل كلامه فى القال والطيرة
حيقول (ويروى انه نهى عن الطيرة وكان يحب القال ، صلى الله عليه وسلم ،
وليس لهما علل راتبه ، ولا أسباب موجبة ، ولا أوائل معروفة ، ولهذا كره
الإفراط فى التطير والتعويل على القال ، لأنهما أمران يصحان ويبطلان ،
والأقل منهما لا يميز من الأكثر) (٤) .

والتوحيدى لا يكتفى بموقف الرفض للقال والطيرة ، ولكنه يبحث عن
سبب أو دافع لاعتقاد الناس ، وذلك من الناحية النفسية ، ثم من الناحية
الدينية أيضا يقول (وللمزاج من الانسان فيهما أثر غالب والعادة أيضا
تعين والولوع يزيد ، والتحفظ مما هذا شأنه شديد ، ولقد غلب هذا حتى
قيل فلان مدور الكعب ، وفلان مشئوم ، وحتى تعدى هذا الى الدابة والدار
والعبد ، وكل هذا ظهر فى هذه الدار حتى لا يكون للعبد طمأنينة الا بالله ،
ولا سكون الا مع الله ، ولا مطلوب الا من الله . ولهذا - عز وجل - يطلع
الخوف بين ثنية الأمن ويسوق الأمن من ناحية الخوف ، ويبعث النصر وقد
وقع اليأس ويأتى بالفرج وقد اشتد اليأس ، وأفعال الله تعالى خفية المطالع
جلية المواقف ، مطوية المنافع ، لأنها تسرى بين الغيب الالهى ، والعيان
الانسى ، وكل ذلك ليصح التوكل عليه ، والتسليم له ، واللياذ به ، ويعرج
على كنف ملكه ويتبوأ معانى خلدته ، وينال ما عنده بطاعته وعبادته) (٥) .

والمعرفة عند التوحيدى هى « نتاج الفكر الصحيح ، آتية بالحق ،

جلوبة للرشد » (٦) .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٦٣ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ١٦٣ .

(٦) رسالة الحياة : ص ٥٣ .

وكنوز المعرفة الأساسية ومصادرها كما يحددها مفكرنا هي :

- ١ - القرآن •
- ٢ - السنة •
- ٣ - العقل •
- ٤ - المشاهدة - (التجربة) •
- ٥ - الحكمة •

فالمصدر الأول للمعرفة كما يحدده يشير الى أن موقفه هو موقف المؤمن بالاسلام ديناً ، أو المسلم المتأثر بالفكر الفلسفى لا الفيلسوف الذى يبدأ من لاشئ ، فهو له من القرآن سند أساسى لبنائه الفكرى كله ، فهو يؤمن بالوحي أولاً ، والوحي انما يعبر عنه كتاب الله ، وكتاب الله تشرحه وتوضحه سنة رسوله ، وكلاهما يشير الى العقل واحترامه ، وبالتالي فاتخاذ التوحيدى للعقل سبيلاً أو ركيزة ثالثة ، لا يخرج عن مصدره الأول أى عن القرآن ، فالقرآن موقفه من العقل موقف مؤيد الى أبعد الحدود يفتح الآفاق أمامه ، ولا يحدده ، اللهم الا فيما هو خارج نطاقه ، وليس يخرج عن نطاقه الا ما لا يدرك بالة أو بعقل ، وليس هذا الا الله وما استأثر به سبحانه فى علم الغيب عنده •

والسنة حكمة ، وأسلوب فى الحياة تتفق مع العقل اذا جعل المقياس المنفعة الانسانية وفقاً للتصور الاسلامى ، واذا جعل المقياس الأخلاق ولو فى مفهومها الانسانى العام •

وأما المشاهد فله فى ذلك أيضاً من القرآن سند والحكمة كما يقول حق • وهو لا يمنع الأخذ بما يمكن أن نطلق عليه عمومية الخبرة والتجربة

الانسانية ، فلا ينبغي الأخذ من خبرة الإنسان أيا كان فيما لا يتعارض
ونص .

وأما كلامه عن القرآن الكريم فيقول (وأولها وأجلها ما يتضمن كتاب
الله عز وجل التي حارت العقول الناصعة في وصفه ، وكلت الألسن الباردة
عن وصفه ، لأنه المطمح بظاهره في نفسه ، والممتنع في باطنه بنفسه ،
الداني بفهمه إياك اليك ، العالی بأسراره وغيوبه عليك ، لا يطارد بحواشيه
ولا يعمل من تلاوته ، ولا يحس بأخلاق جدته) ، كما قال علي بن أبي طالب
كرم الله وجهه (ظاهره أنيق ، وباطنه عميق ، ظاهره حكم وباطنه علم) (٧) .
وأما عن المصدر الثاني وهو سنة الرسول (فانها الشرك الواضح ،
والنجم اللائح ، والقائد الناصح ، والعلم المنسوب ، والأمر المقصود ،
والغاية في البيان ، والنهاية في البرهان ، والمفرع عند الخصام ، والقدرة
لجميع الانام) (٨) .

وأما عن المصدر الثالث وهو العقل فيقول عنه انه (الملك المفزوع
إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه في كل حالة عارضة ، وأمر واقع عن حيرة
الطالب ، ولبد الشاغب ، ويسر الرقيق ، واعتساف الطريق) (٩) .

والعقل من جهة أخرى وسيلة بين الله وبين الخلق . (وبه يتميز كلام
الله ويعرف رسول الله ، وينصر دين الله ، ويلذ عن توحيد الله ، ويلتمس
ما عند الله ، ويتحجب إلى عباد الله ، ويتخلص من عذاب الله . نوره أسطع
من نور الشمس ، وهو الحكم بين الجن والانس ، التكليف تابعه والذم

(٧) البصائر والفتاوى : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٧ .

(٨) البصائر والفتاوى : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٧ - ٨ .

(٩) البصائر والفتاوى : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٨ .

والحمد قريناه ، والثواب والعقاب ميراثه ، به ترتبط النعمة ، وتستدفع
النقمة ، ويستندام الراهن ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضى ، ويقاس
الآتى : (شريعته الصديق ، وأمره المعروف ، وخاصته الاختيار ، ووزيره
العلم ، وظهيره الحلم ، وكنزه الرفق ، وجنده الخيرات ، وحليته الايمان ،
وزينته التقوى ، وثمرته اليقين) (١٠) .

وأما عن المصدر الرابع وهو التجربة أو المشاهدة من الواقع (والرابع
رأى العين ، وهو يجمع لك بحكم الصورة أعراف الجمهور ، وشهادة الدهور ،
ونتيجة التجارب ، وفائدة الاختبار ، وعائدة الاختيار ، وإذعان الحس ،
واقرار النفس ، وطمأنينة البال ، وسكون الأسرار) (١١) .

وأما المصدر الخامس وهو الحكمة ، فيقبل التوحيدى الحكمة أيا كان
مصدرها سواء أ جاءت من الفرس أو من اليونان أو غيرهم ، ولذلك يقول
(هذا سوى أطراف من سياسة العجم وفلسفة اليونان) (١٢) . لماذا ؟
يجيب بأن (الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، وعند من رآها
طلبها) (١٣) . وهنا تطرح سؤالاً : ما الحكمة ؟ ولماذا الحكمة ؟ يجيب لأنها
(حق ، والحق لا ينسب الى شيء ، بل ينسب كل شيء إليه ، ولا يحمل على
شيء ، بل يحتمل كل شيء عليه) (١٤) .

ولكن ما الحق ؟ انه (متفق من كل وجه ، يطرب به الراضى ، ويقنع
به الغضب معشوق فى نفسه ، موثوق بحكمه ، معمول بشرطه ، معدول الى

(١٠) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص

(١١) البصائر والذخائر : ج ١ أحمد أمين ، ص ٩ .

(١٢) البصائر والذخائر : ج ١ أحمد أمين ، ص ٩ .

(١٣) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .

(١٤) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .

قضيته به خلق الله السماء والأرض ، وعليه أقام الخلق ، وبه قبض وبسط وحكم وأقسط (١٥) .

وقد تحدث عن الحياة الثانية فى رسالة الحياة ، وهى حياة العلم والمعرفة ، هذه الحياة (حياة العلم والمعرفة والفهم والدراسة والحفظ والروية والحكمة والبحث والاستنباط والمسألة والجواب) (١٦) .

فالحياة الأولى وهى حياة الحس والحركة التى يشترك فيها الانسان مع جميع ضروب الحيوان ، ولكن الحياة الثانية فيها التميز ، وتستفاد بطريقتين أولهما التأييد الإلهى ، والثانى الاختيار البشرى ، وفى الحياة الثانية لا يتميز الانسان فقط عن باقى الحيوان ، ولكنه يصعد حتى انه اذا ارتقى فيها الى منتهاها أصبح شبيهاً بالملائكة .

ويرجع مفكرنا المعرفة العقلية على المعرفة الحسية . ذلك لأن (كل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل ، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس) (١٧) ، ويؤكد ذلك أيضاً قوله (والعيان العقلى فوق القياس الحسى لأن العقل مولى والحس عبد) (١٨) .

والأثر الأفلاطونى يظهر هنا فى تفضيله للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، اذ أن الثانية فى مذهب أفلاطون مجرد معرفة متغيرة ، لارتباطها بموضوعها وهو المحسوسات المتغيرة ، فالاحساس أول مراحل المعرفة (١٩) ، ولأن الانسان ينتقل فى الفكر من الاحساس الى الظن ، ثم الى العلم

(١٥) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، ص ٩ .

(١٦) رسالة الحياة : ص ٥٦ .

(١٧) رسالة الحياة : ص ٦٠ .

(١٨) رسالة الحياة : ص ٦١ .

(١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٠ .

الاستدلالي ، فالى التعقل المحض (٢٠) . وكذلك يظهر أثر أفلاطون فى تقسيمه
الثلاثى لقوى النفس وما ينبع ذلك فى الإخلاق . وكذلك هنا فى المعرفة
فيتحدث التوحيدى عن مراتب الانبساط فى العلم فيظهر أنها ثلاث فى ثلاثة
أنفس (فأحدهم ملهم فيتعلم ويعمل ، ويصير مبدأ للمقتبسين منه للقتدين
به ، والآخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المارين على غراره ، القافين على
آثاره ، واحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية ، أعنى
التعلم ، وواحد يتعلم ويلهم ، فتجتمع له هاتان الخلتان فيصير بقليل
ما يتعلم مكثرا للعمل والعلم بقوة ما يلهم ، ويعود بكثرة ما يلهم مصفيا
لكل ما يتعلم ويعمل) (٢١) .

ويفرق التوحيدى بين الهوى والرأى ، ويرى أن الناس تميل الى
الهوى أكثر من الرأى ، والمعنى بالرأى هنا حكم العقل أو الحكم الموضوعى
وذلك (لأن الهوى مقيم لاثب والرأى مجتاز عارض) (٢٢) .

والهوى لابد أن يذهب بصاحبه الى غايته ، ولا يبقى شيئا أمامه
ليصل الى مآربه ، فالرأى غريب خامل ، وهو ناصح مجهول (٢٣) . ومفكرنا
يفضل الرأى على الهوى ، فالرأى عام والهوى شخصى ، والرأى باق لأنه
قائم على موضوعية الحكم ، والهوى فى حيز العاجل ، والرأى يقوم على
أسانيد أو حجج ، أما الهوى فهو يطلق أحكامه بلا عنان ثم يذكر قول العرب
(الرأى نائم والهوى يقظان ، فأرقدوا الهوى بفضاظة ، وأيقظوا الرأى
بلطافة) (٢٤) .

(٢٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٧٢ .

(٢١) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٦ .

(٢٢) مثالب الوزيرين : ص ١٤ .

(٢٣) المرجع السابق : ص ١٤ .

(٢٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤ .

ويرى التوحيدى فى المحاجة أو المناقشة والحوار ثلاثة أنماط :

١ - المهاترة •

٢ - المذاكرة •

٣ - المناظرة (٢٥) •

قالمهاترة : هى الكلام مع الخصم التى تنشأ من التنافس وايتار الغلبة.

وأما المذاكرة : (فالمقصود منها طلب الفائدة ، كالرأى المعروض على

العقول المختلفة الى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق) (٢٦) •

وأما المناظرة : (فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تغضى الى المنافسة،

وقد توجد بها الفائدة وهى كالفاكهة بين العلماء) (٢٧) •

ويركز التوحيدى على التجربة والعقل للعمل للدنيا وللآخرة (٢٨) ،

وكن يظهر تأثير أفلاطون أيضا فى كلامه عن المعرفة الحسية والعقلية حتى

أنه يتحدث عن عالمين ، كليات الحس فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات

العقل فى ذلك العالم • فهذه الثنائية اذن أقرب الى أفلاطون • يقول

التوحيدى (من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه ، ولم يملك صديقه

كله فيما يمثله له ، ولم ينقد لبيانه فيما يريقه اليه ويطلعه عليه ، ولم ير

أن عقل العالم الرشيد ، فوق عقل المتعلم البليد ، وإن رأى المجرب البصير ،

مقرب على رأى الغمر الغرير ، فقد خسر حظه فى العاجل ، ولعنه أيضا يخسر

حظه فى الآجل ، فإن مصالح الدنيا معقودة بمراشد الآخرة ، وكليات الحس

فى هذا العالم ، فى مقابلة موجودات العقل فى ذلك العالم ، وظاهر ما يرى

(٢٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٧ •

(٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٧ •

(٢٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٠٧ •

(٢٨) الامتاع والزئاسة : ج ١ ص ١ •

بالبیان مفض الی باطن ما یصدق عنه الخبر (٢٩) .

وللعقل عند التوحیدى مكانة لأنه (اذا صح فهو المنیحة التى لا یوازیها شیء ، واذا ختل فهو البلوى التى لا یتلافاهما شیء) (٣٠) .

ولهذا فالكلام فى العقل صعب لقیمته وشرفه ولذلك یقول (فكیف الكلام فى العقل ، وهو البحر العمیق ، والمعنى الذى فى ذرى نیق) (٣١) .
وعنده ان العقل هو (ینبوع العلم ، والطبیعة ینبوع الصناعات ، والفكر بینهما مستمل منهما ، ومؤد بعضها الی بعض بالفیض الامكانى والتوزیع الانسانى ، فصواب بدیة الفكرة من سلامة العقل ، وصواب روية الفكرة من صحة الطباع) (٣٢) .

وفى تمجیده للعقل یقول (والكلام فى العقل مطرب جدا وخاصة اذا ترغم بتمجیده من وفر الله تعالى حظه منه ، وصبغ كله وبعضه منه ، وغمس ظاهره وباطنه فيه ، وبسط سدهاء ولحمته علیه) (٣٣) . والعقل عنده مطبوع ومصنوع (٣٤) ، والموجود فى العامة هو قوة متصاعدة عن الطبیعة قليلا ، وقد فاء علیها ظل من النفس الناطقة ، ویختلف الانسان فى ذلك ضعفًا وقوة ، وبها باين الحيوان مباينة تامة من جهة وضارعه مضارعة تامة من جهة أخرى ، الأولى ظهر بالمشاهدة ، من الشكل وانتصاب القامة وكل الخواص الدالة على ذلك الحد ، أما المضارعة فنجدها بالتصفح والاستقراء حيث یوجد

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١ .

(٣٠) مثالب الوزیرین : ص ٢٠٠ .

(٣١) المقابسات : ص ٤١٥ .

(٣٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣٣) المقابسات : ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٣٤) المقابسات : ص ٢٢٣ .

فى الانسان زهو كزهو الفرس ، ونية كنية الطاووس ، وجراة كجراة
الاسد ٠٠٠ الخ (٣٥) .

واذا كان التوحيدى قد ذهب فى تفسير المصادفات الى ما يعتبر تفسيراً
غيبياً من جهة فقد ذهب من جهة أخرى الى رفض التفسير الخرافى متمثلاً
فى الفأل والطيرة ، ولذلك رفض وجود علاقة بين سماع كلمة جميلة أو
محبوبة وبين حدث مرغوب ، أو العكس ، ويرى أن ذلك انما يرجع الى كون
المسموع أو المذكور حسناً وجميلاً أو خشناً ، فان كان الاول كان أخف على
القلب وأخلط بالنفس (ولعمري ان المذكور المسموع ، اذا كان حسناً جميلاً
ومحبوباً ومتيناً كان أخف على القلب ، وأخلط بالنفس ، وأعبت بالروح ،
وكذلك اذا كان ذلك على الضد ، فانه يكون أزوى للوجه ، وأكرب
لنفس) (٣٦) . ودليل على رفضه القاطع لذلك وموقفه الحازم من رفضه
الفكرة ، ودحضه أى سند لها قوله (وانما هذه الأخلاق عارضة للنساء
وأشباه النساء ، ومن بنيتها ضعيفة ، ومادته من العقل طفيفة ، وعادته
الجارية سقيمة ، والا فبأى برهان صح أن الكلام الطيب يجلب المحبوب
ويكون علة له ، وأن اللفظ الحبيث يجلب المكروه ويكون علة له ؟

هذا خور فى طباع قائله ، وتأنث فى عنصر مستشعره ، ولو سلك
العلاء والبصراء هذا الطريق فى كل حال وفى كل أمر لأدى ذلك الى فساد
عام (٣٧) .

(٣٥) المقابسات : ص ٢٢٤ .

(٣٦) الامتناع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٠٤ .

(٣٧) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

انفرق بين العلم والمعرفة :

ويرى أبو حيان أنه سأل أبا سليمان السجستاني عن الفرق بين المعرفة والعلم ، فأجابه بقوله : ان (المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية ، والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية . قال غيره : ولهذا يقال في الباري تعالى ! يعلم وعالم ، ولا يقال : يعرّف ولا عارف) (٣٨) .

التجربة :

وعن التجربة وقيمتها المعروفة ، يرى انها ضرورة للانسان بل هي عيونه ، يقول في ذلك (فالتجارب مرائي الانسان يبصر فيها ، بل هي عيونه التي يرى بها ، بل هي عقوله التي يستثمر بها ، ونواصحه التي اذا قبل منها عرف كيف المعرس والمسرى ، وكيف الصبح اذا انجلي أبصر بين يديه كل ما دوب ودرج ومشى) (٣٩) .

(٣٨) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٢٩١ .

(٣٩) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

العلوم وأنواعها :

كانت سعة أفق التوحيدي ، وثقافته الموسوعية ، تجعله يجعل العلم أيا كان مصدره ، وسواء جاء من الحس أو من العقل (٤٠) . وإن كان يضع لكل مرتبته ، فإذا كان العلم أشرف من الجهل (بل لا شرف للجهل) فإن هذا الحكم قد استوعب الجنس أى الأصل والفرع .

ومن هنا أخذ الرجل على عاتقه أن يبين أصناف العلم ، وذلك فى (رسالة العلوم) وكان سبب كتابته لهذه الرسالة قول القائل (ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام) (٤١) . وهذا الذى عاب المنطق وأزرى على الحكمة كما يرى مفكرنا قد دل بذلك على جهله (٤٢) .، ويبدو أن هذا القائل كان من جماعة السنة قصد عدم الاعتراف بالعلوم الدخيلة كالفلسفة والمنطق والحكمة اليونانية كما لاحظ الكيلانى (٤٣) .

وقد جاء عرض التوحيدي الموجز وتعريفاته المكثفة شاهدة على (سعة علمه واستجابة لأنواع الثقافة الإسلامية فى زمنه) (٤٤) . والحقيقة أن مفكرنا يغار على العلم والعلماء ، ولذلك فهو يحيل الى الكتب المختصة ، ويرى ان من يقرأها سيظهر له ما غمض عليه فلا يعادى ما جهل ولا ينادى من علم ولا يستطيل على من عرف (٤٥) .

(٤٠) رسائل أبى حبان التوحيدي - رسالة العلوم - على بتحقيقها ونشرها ابراهيم

الكيلانى ، ص ٣٢٨ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

(٤٣) ابراهيم الكيلانى - تمهيد : لرسالة العلوم ، ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

(٤٤) ابراهيم الكيلانى : تمهيد ، رسالة العلوم ، ص ٣٢٢ .

(٤٥) رسالة العلوم ، ص ٣٢٨ .

ومن هنا فالتوحيدى ينظر الى ضرورة الاستفادة بالعلم أيا كان أصحابه ، أو انه يرى ان العلم انساني فلا يتعصب بحجة أن هذا عربى أو غير عربى • وقد تحدث التوحيدى فى العلوم فذكر وعرف بالفقه ، الكتاب - السنة - القياس - الكلام - النحو - اللغة - المنطق - الحساب المفرد بالعدد - الهندسة - البلاغة - الطب - النجوم - التصوف •

والواقع أن التوحيدى قد عرف هذه العلوم تعريفا موجزا شاملا حتى ليصعب ايجازه أو عرضه بغير ما عرضه صاحبه ، ولكن أهم ما نلاحظه هو تأكيده على أهمية هذه العلوم للمعرفة الانسانية ، وقد قال عن الفقه (انه دائر بين الحلال والحرام ، بين اعتبار العلل فى القضايا والأحكام ، وبين الفرض والنافلة ، وبين المحظور والمباح ، وبين الواجب والمستحب ، وبين المحثوث عليه والمنزه عنه) (٤٦) •

وقد عرف القياس بأنه بعد الكتاب والسنة ، وأنه أصل يعول عليه ، وركن يستند اليه ، وأن رافضه يفرع اليه وان أباه ، واستعمل ألفاظا أخرى ، وإذا كان فساد بعضه يوحش منه الا ان ذلك لا يقدح فى حكمه (٤٧) • وأما عن علم الكلام فقال (انه باب من الاعتبار فى أصول الدين ، يدور النظر فيه على محض العقل ، فى التحسين والتبحيح ، والاحالة والتصحيح ... والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به ، وجليل يفرع الى كتاب الله تعالى منه •

ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلين به ، على مقاديرهم فى البحث والتنقيب ... والظفر بينهم فى الحق سجال • ومتى خلصت هذه المشاورة

(٤٦) رسالة العلوم ، ص ٣٢٩ •

(٤٧) رسالة العلوم ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ •

والاستنشاء والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب ، والتكر والتغضب ،
ومن التشاكس ، الاسترسال ٠٠٠ نعم ومما هو أعظم من جميع ما تقدم ٠٠٠
كان الحق رسيلا طلب الطالب ، ومظفورا به عند قصد القاصد (٤٨) .

وقد قارن بين الكلام والفقه من حيث ان بابه مجاور للثاني ، واعتبر
ان الكلام فيهما مشترك وان كان بينهما انفصال وتباين ، اذ ان كلا منهما
يستخدم العقل ويستقي به (٤٩) .

وهكذا يمضى حتى يأتى الى المنطق فيصفه وصفا عاما ، ثم يقول انه
كالميزان عند أصحابه يزنون به ما هو مختلف فيه وما هو متفق عليه ثم يؤكد
(وليس فيه كفر ولا جمل ، ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا مقالة) (٥٠) .

وعنده ان من غاب المنطق فانما هو من العامة أو أشباه البهامة ،
اما الخاصة وأشباههم فلا يعيونه ، بل لا يجيزون عييه ، وذلك لأن كل
ما هو فى العالم من الصور والأحوال الجارية ، والمعاني الجارية فى العقل ،
أو الأمور الثابتة فى النفس لا تخرج عنه (وهذا لأن العالم منوط بفضله
ببعض ، ومتسبب بفضله الى بعض ومقيس بفضله على بعض) (٥١) .

وهكذا يمضى مفكرنا فى التعريف بباقي العلوم .

(٤٨) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٤٩) رسالة العلوم ، ص ٣٣٣ .

(٥٠) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .

(٥١) رسالة العلوم ، ص ٣٣٧ .

مراتب العلوم :

فى الليلة السابعة (فى الامتاع والمؤانسة) مقارنة بين علم الحساب والبلاغة ، وفى هذه المناقشة التى يرويها التوحيدى ، التى دارت بينه وبين ابن عبد الله دلالة واضحة على قدرته على الحواز وتأكيد أهمية الأدوار المختلفة لضروب المعرفة فى حياة الانسان ووحدة هذه الأدوار فى بنية المعرفة والحياة الانسانية . وابن عبد الله فيما يروى ، يذهب الى أن الحساب أفضل من البلاغة ويسوق لذلك حججا نلخصها فى الآتى :

أولا : ان الحساب جد والبلاغة هزل .

ثانيا : الحساب صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية ، خاضرة الجدوى سريعة المنفعة ، أما البلاغة فهى زخرفة وخيلة ، فالأولى كالماء والثانية كالسراب . . . والبلاغة أصحابها يسترقعون ويستحققون ، والأولى لا يكتفى فيها بواحد والبلاغة يكتفى فى المملكة الواسعة بواحد ومصالح العامة والخاصة معلقة بالحساب . ثم ان من عبر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف وأفهم غيره فقد كفى ، ثم إن أصحاب البلاغة يقرفون بالريبة ، ويرمون بالآفة (٥٢) .

ويرد التوحيدى على هذه الحجج ، وأهم ما يلاحظ فى رده هو اقامة البلاغة على أساس العقل ، وهو يقصد بذلك فنون الأدب بصفة عامة ، وربما ما زال البعض يثير مسألة المفاضلة بين العلوم والفنون فى مجتمعاتنا ، وبنفس الحجج التى ساقها ابن عبيد الله ، ولكن مفكرنا يفتن الى ما فى ذلك من خطأ ويشير الى ضرورة الأدب ، ودور العقل فى الآداب ، وقد كانت

فسكرة ابن عبيد الله التي دار حولها الحوار : هي : الحساب أنفع ؟ ومن هنا كان السؤال أيهما أنفع الحساب أم كتابة البلاغة والانشاء والتحرير ؟ (٥٣) ، وعلى أى منهما مدار الملك ؟

وقد ناقش التوحيدى حججه وكان رايه :

أولا : ان علم الحساب يحتاج الى البلاغة لأن الدواوين التي يتفرد أصحابها فيها بعمل الحساب ، فقيرة الى انشاء الكتب في فنون ما يتعاطونها ، بل لا سبيل لهم الى العمل الا بعد مقدمة هذه الكتب التي مدارها على الإفهام البليغ والبيان المكشوف ، والاحتجاج الواضح (٥٤) . وليس مدار الملك على علم الحساب كما يذهب ابن عبيد الله الا بعد بلاغه المنشئ لأنه قيل الجباية لا بد من الأمر والنهى والملاطفة والمخاطفة والاحتجاج . الخ . واذن فالاحتجاج هو الى الاثنين معا (فلو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة بين الأمرين أعنى الحساب والبلاغة ، والانسان لا يأتى الى صناعة فيشققها نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر) (٥٥) .

وكذلك (البلاغة هي الجدة وهي الجامعة لثمرات العقل لأنها تحقق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه) (٥٦) . وهي ليست مجهولة المبدأ (لأن مبدأها من العقل وممرها على اللفظ وقرارها في الخط) (٥٧) .

وثانيا : فالقول بأن أصحابها يسترقعون فهذا شنيع من القول لأنه

(٥٣) الامتاع والمؤانسة : ص ٩٦ .

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٩٨ .

(٥٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٠٠ .

(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .

(٥٧) الامتاع والمؤانسة : ص ١٠١ .

(لو وجب أن يسترقع البليغ اذا كان عاقلا لوجب أن يستعقل العي اذا كان
أحمق . وهذا خلف) .

أما عن اكتفاء الملكة بواحد فليس بدليل فتحن نحتاج الى العطارين
أقل من الأساكفة ، والأطباء أقل من الخياطين وليس في ذلك دليل على رفعة
الأساكفة أو الخياطين .

أما أن عامة الناس تحتاج الحساب ، فالبلاغة يحتاجها أشرف الناس .
أما أن التعبير بلفظ ملحون يكفي فليس هذا بصواب ، لأن المعنى يتغير
بالأعراب .

فالبلاغة عنده مبدؤها العقل ، وقد وضع ذلك من كلامه وممرها على
اللفظ وقرارها على الخط .

وقد ذكر في الليلة الثامنة مناقشة فلسفية عميقة حول المنطق .
والنحو العربي دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس .
غهي ليست له كما هو واضح وربما كان حظه منها الرواية فقط ، أو لعله
أضاف أو نسق وإن كان يقول (هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني
الشيخ الصالح باملائه وكان أبو سعيد قد روى لهذا من هذه القصة) (٥٨) .

حول القول بنسبية المعرفة :

يفرق التوحيدى بين معرفة معرضة للخطأ والصواب وهى معرفة موضوعات العلوم المختلفة ، وبين معرفة يقينية ، حيث ان الانسان منع من الثقة والطمأنينة الا (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده والرجوع اليه) (٥٩) .

وقد أثار الدكتور زكريا ابراهيم فكرة النسبية فى المعرفة (٦٠) الا أنه صورها على انها عامة دون تحديد لمجالها ، وقد استدل الدكتور على ذلك بتعليق التوحيدى على قول الامام على ان الحق لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، وان الباطل لو جاء محضا لما اختلف فيه ذو حجا ، ولكن أخذ ضغث من هذا وضغث من هذا وعلق التوحيدى على ذلك بقوله : (ان هذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل) (٦١) .

ويقول الدكتور زكريا ابراهيم تعقيبا على هذا (وتعليق التوحيدى على هذا القول المنسوب الى الامام انما يدلنا دلالة واضحة على ان فيلسوفنا كان يميل الى الظن بأن الحق لا يمكن أن يكون وقفا على قوم ، كما أن الباطل لا يمكن أن يكون حليفا لقوم ، وانما يأخذ كل قوم من الحق بنصيب ، الخ) .

وبالتالى فتعميم هذه الفكرة غير جائز لما ذكره مفكرنا نفسه من تحديد مجال الثقة أو اليقين فى المعرفة ، وانما الاختلاف ان جاء فى هذه الموضوعات فهو يأتى بعد اليقين (فى معرفته وتوحيده وتقديسه وتمجيده

(٥٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٤ .

(٦٠) زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٥ .

(٦١) البصائر والذخائر : ج ١ أحمد أمين ، ص ٣٢ . وانظر زكريا ابراهيم ص

والرجوع اليه) كما ذكر ، كما قد يأتي حول الموضوعات الأخرى لـ'علوم ،
والا لما رفض التوحيدى كلام القائلين بتكافؤ الأدلة (٦٢) .

وقد ذكر التوحيدى أنه سمع أبا سليمان يقول (قال أفلاطون أنه
الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ، ولا أخطأه من كل وجوهه ، بل أصابه
منه كل انسان جهة قال : مثال ذلك عريان انطلقوا الى فيل ، فأخذ كل
واحد منهم جارحة ، فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، ثم انكفئوا ، فأخبر الذى
مس الرجل أن خلقه الفيل طويلة ، مدورة شبيهة بأصل الشجرة والنخلة ،
وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة والرابية المرتفعة ، وأخبر
الذى مس مشفره أنه شئ لين لا عظم فيه ، وأخبر الذى مس أذنيه أنه منبسط
رقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب
صاحبه ويدعى عليه الخطأ ، والغلط والجد فيما يصفه من خاق الفيل .
فانظر الى الصديق كيف جمعهم ، وانظر الى الخطأ كيل دخل عليهم حتى
فرقهم (٦٣) . وهذه الآراء تدل دلالة واضحة على ما كانت تتمتع به جماعة
السجستاني من سعة آفق وقدرة على تقبل الآراء المختلفة .

ولكن تعدد الآراء وزوايا النظر الى الموضوع الواحد لا ينصرف الى
الموضوع نفسه ، أو أن الاختلاف حول الموضوع أو حول الحق يعنى أن الحق
مختلف ، انما تختلف المذاهب والآراء ، فكان للموضوع أو الشئ فى ذاته
هو واحد من جهة ، ما هو ، ولكنه متعدد من جهة النظر اليه ، وبالتالي فمن
الممكن معرفته ولكن لا تكون معرفة الحق أو الصديق حول موضوع لفرقة
أو لمذهب بمفرده ، ولكن بمختلف الآراء حيث يصيب كل مذهب أو فرقة
زاوية منه ، ولذلك فينسب الى أبى زكريا الصيمرى قوله ان (ليس الحق

(٦٢) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(٦٣) المقابسات : ص ٢٦٩ .

مختلفا فى نفسه بل الناظرون اليه انقسموا الجهات ، فقابل كل واحد منهم من جهة ما قابله ، فأبان عنه تارة بالإشارة اليه ، وتارة بالعبرة عنه ، فظن الظان ان ذلك صدر عن الحق ، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق (٦٤) .

ويقرر مفكرنا أن الحق لا يكون حقا بكثرة معتقديه كما لا يصبح باطلا بقلته منتحليه ، وهنا نلمح ما قد يشير الى ارسطراطية التوحيدى الفكرية كما يسميها البعض ، ولكن ما هذه الارسطراطية ؟ فى رأى أنه لو قلت أن ما يقصده التوحيدى هو أن العلماء وأهل الفكر قد خصوا بشئ من الصواب ، والوقوف على علومهم باعتبارهم مرجعا ، أو أن هؤلاء العلماء أرجح رأيا وأصوب حكما كان هذا القول صادقا لاتفاقه مع الواقع ، وهو ما يقصده التوحيدى مما يظهر فى كلامه من تعال أو تميز عن العامة ، فأرسطراطيته الفكرية هذه ، إنما تنحصر بحق فى أن للبعض الميزة الفكرية والعلمية ، ولكن لا تعنى أرسطراطية طبقية بفيضة ، أو موقفا لا انسانيا متعاليا ، يسلب الناس حقوقهم أو يقلل من انسانياتهم .

ومع ان التوحيدى لا يرى فى الكثرة وحدها دليلا كافيا على صحة رأى ما أو على حقيقة ، يرى فى نفس الوقت ان للاتفاق أهمية اذا جاء من جلة الناس وأفاضلهم ، وينسب الى ابن سوار هذا الرأى لأن الحق (يكون متوقفا بالبحث مجبورا بالفل ، مصقولا على الزمان ، تلمسه كل يد وتجتليه كل عين ، ويسير ثباته على صورته الواحدة دليلا قويا ، وشاهدا زكيا ، على حقيقته ، لأنه يبرأ حينئذ من هوى صاحبه ، ويعزى من تعصب ناصره ، وتبقى صورته الخاصة ، وتجري مجرى السبيكة التى لا تحتاج الى علاج المعالج ، وتمويه الموه ، وانتقاد المنتقد ، وتنفيق المنفق ، وحيلة المحتال) (٦٥) .

(٦٤) المقابسات : ص ٢٢٠ .

(٦٥) المقابسات : ص ١٠٩ .

تقديره للعلم والعلماء :

ومن الطبيعي أن يحترم مفكر في ثقافة التوحيدى الموسوعية المعرفة ويدعو الى التزود بها ، ويرى فيها أعلى المراتب وأشرفها ، فقيمة الثقافة وشرفها تعلو على القيمة المادية ، وأعمال الفكر وتحصيل العلم مزية تسبق التكالب على الدنيا وتحصيل الدينار ، ولذلك يدعو الى الثقافة فى مفهومها العام . ذلك لأن فيها موعظة تنهى عن غرور الدنيا ، وفيها فضيلة يتحلى بها سكان الدنيا ، وبهذه الفضيلة يتحول الانسان معها الى دار القرار يقول (فصرف خهمك ، ونعم بالك فى طرف الحديث ، وملح النوادر ، وشريف اللفظ ولطيف المعنى ، فان لك بذلك مزية على نظرائك ، الذين أصبحوا متناحرين على الدنيا فى كسب الدوانيق والحيل والمخاريق ، وأصبحت أنت تلتمس موعظة تنهى نفسك بها عن غرورها ، وتتطلب فضيلة تتحلى بها بين سكان الدنيا ، وتتحول معها الى دار القرار) (٦٦) .

وهو يروى الكثير من الوقائع التى تشير الى احترام العلم والعلماء ، ومن ذلك ما جاء فى البصائر وقصة (أراد زيد بن ثابت أن يركب ، فدنا ابن عباس ليأخذ بركابه ، فقال تنح يا بن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ابن عباس : هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا : قال زيد : أذن يدك منى ، فأدناها ، فقبلها ، وقال : هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا) (٦٧) .

(٦٦) البصائر والنخائر : ج ٣ تحقيق أحمد أمين ، والسيد صقر ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٦٧) البصائر والنخائر : ج ١ ص ٩٣ .

الفصل الخامس
الإغتراب في فكر التوحيدى

الاغتراب في فكر التوحيدى

الاغتراب لغة البعد عن الأهل والوطن (١) ، والاغتراب أيضا مقولة غير محددة المعالم يختلف معناها باختلاف استعمالها (٢) .

والاغتراب أنواع فهناك الاغتراب القانونى ، والاغتراب السيكلوجى ، والاغتراب الدينى ، والاغتراب الإبداعى ، والاغتراب التكنولوجى ، والاغتراب الاقتصادى ، والاغتراب الاجتماعى . ومن الاغتراب ما هو مرذول ، ومنه ما هو مقبول (٣) . وقد اكتنف هذا المصطلح الكثير من الصعوبات والمشاكل حتى كادت الكلمة لكثرة (استعمالها واطلاقها للدلالة على كل شيء ، أن تكون خالية من المعنى لا تدل على أى شيء) (٤) . فللمصطلح اذا معان أكثر بكثير من بعض التحديدات التى تحصره فيها بعض المعاجم الفلسفية كالمعجم الفلسفى (٥) . حيث اقتصر على ذكر معنى المصطلح عند كل من هيجل وماركس ، وربما قصد بذلك الى أن هيجل كان أول من استخدم المصطلح استخداماً منهجياً مقصوداً ، ومفصلاً (٦) ، ولكن المصطلح كان قد استخدم قبل هيجل (٧) .

-
- (١) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ، ص ١٦ .
(٢) الموسوعة الفلسفية العربية : مادة اغتراب ، ص ٧٩ .
(٣) محمود رجب : الاغتراب أنواع ، مجلة الفكر المعاصر ، مجلد ١ ، العدد الخامس ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ١٩ - ٢٠ .
(٤) محمود رجب : الاغتراب ، منشأة المعارف ، ص ٩ .
(٥) مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفى ، مادة اغتراب ، ص ٢٢ .
(٦) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١١ ، عيد النعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ص ٤٩ - ٥٠ .
(٧) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٢ .

وقد استخدم التوحيدى (الغريب والغربة) وسوف أعرض أولا لهذا المفهوم فى الفكر الاسلامى وقد عالج الدكتور محمود رجب موضوع الاغتراب فى الفكر الاسلامى ، فيشير الى أن الاغتراب لم يستخدم فى القرآن ولكنه الانسان عن الله ، ويرى أنه يتتبع قصة خلق آدم ، تظهر لنا ثلاثة أحوال : ذكر فى أشعار الجاهلين قبل الاسلام ، ولكنه يركز على فكرة انفصاله

أولا : خلق آدم قبل المعصية •

ثانيا : اقترابه من الشجرة •

ثالثا : هبوط آدم من الجنة •

فى الحالة الأولى نميز ثلاث خصائص : الألوهية لخلق آدم على صورة الله ، والعلم ويتعلق بما وهبه الله لآدم من علم ، والثالث القوة وهو سيطرة الانسان وسيادته على الأرض والسماء فى معنى الاستخلاف •

ولكن نلاحظ فى هذا الرأى ما لا يقره الاسلام ، وكيف لا وهو يقول على مسألة الألوهية (ولأن الانسان يتصف بالألوهية ، فقد أمر الله الملائكة بعبادته) (٨) • ويستشهد بقوله تعالى (واذا قلنا للملائكة أسجدوا لآدم فسجدوا) (٩) •

والغريب أن يذهب الدكتور الى هذا التفسير ، ولعل السبب فى ذلك ما فهمه من فعل (سجد) على انه سجود الصلاة ، ولكن حتى مع ذلك فقد غالى حيث ذهب من سجود الصلاة الى العبادة ، مع ان (سجد) لا تعنى هذا المعنى فقط ولكنها تعنى خضوع وتطامن ، ومنها سجود السفينة للريح : أطاعتها ومالت بميلها (١٠) ، وقد قيل أيضا ان الطاعة كانت لله

(٨) محمود رجب : المرجع السابق ، ص ١٧٥ •

(٩) سورة البقرة : الآية ٣٤ •

(١٠) انظر المعجم الزسيط ، ومختار الصحاح ، وغيرهما •

والسجدة لآدم ، وقيل انه سجد تحية وسلام واکرام كما قال تعالى (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا) (١١) . وقد قيل أيضا (السجود فى الأصل كذلك مع تطامن ، وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة ، والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له فى الحقيقة هو الله ، وجعل آدم قبله سجدتهم تعظيما لشأنه أو سببا لوجوبه كما جعلت الكعبة قبلة الصلاة والصلاة لله فمعنى أسجدوا له أى اليه وأما المعنى اللغوى وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له) (١٢) . والحال الثانى فقد جاءت فيه الثنائية ثم الافتراق ، حيث حل الحجل محل الحب .

وفى الحال الثالث : جاءت الكثرة بعد الثنائية فمن الطمأنينة الى الحيرة والقلق ، وبالتالى يرى الدكتور أنه بنزول الانسان على الأرض اعتبر الانسان فى التصور القرآنى - موجودا فى أزمة - والغريب انه يقول التجارب الثلاث ، ثم أنواع النفوس الثلاثة ، ومناطق الوجود الثلاث ، السماء والأرض وما بينهما (١٣) ، ألا يوحى ذلك بمحاولة لايجاد ثلاثية فى التصور الإسلامى .

ثم يقول (وتلخيصا لما سبق نستطيع أن نقول ان الانسان بحسب التصور القرآنى قد اغترب عن الله ، حينما عصى أمر ربه ، وأكل من الشجرة المحرمة ، فهبط من السماء وصار موجودا - على الأرض - ليعيش أزمة ، منتظرا عون الله ولطفه حتى يهديه سواء السبيل وتكون اليه الرجعى آخر الأمر) (١٤) . ولكن الله يمد الانسان بعونه فى أزمتة هذه . (فاذا

(١١) انظر مختصر بن كثير ، محمد على الصابونى ، ج ١ ص ٥٣ . وذهب للقول بأنه سجد تحية - الجلالين .

(١٢) سليمان بن عمر العجلى الشهير بالجميل - الفتوحات الالهية - بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الحفية ، ج ١ ص ٤٠ ، مطبعة عيسى البابى الحلبي .

(١٣) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(١٤) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ .

كان هذا الانسان قد اغترب عن الله ، فان الله لم يغترب عن الانسان (١٥) .
ولكن لا أوافق على ما ذهب اليه الدكتور في هذا التصور لمفهوم الاغتراب
في الاسلام ، اذ لا بد من الالتزام بالروح العامة للفكر الاسلامي ، فالقول
بأن الله لم يغترب عن الانسان ، وما جاء في هذا التصور من مفاهيم مسيحية
- كفكرة الخطيئة - وفكرة الخلاص - واذا كان الصوفية قد عبروا عن التبرم
بالجسد أحياناً ، والرغبة في الإنطلاق والتحرر من حدود الجسد ، وان كان
الاسلام قد تحدث عن النفس الأمارة ، واللوامة ، فلا علاقة لذلك بفكرة
الخطيئة الأولى ، ولا بفكرة الخلاص بالتالي ، وهو ما نلمح آثاره في إجهاد
الدكتور حيث يقول (وعلى هذا ففي استبطاعتنا أن نقول أن الايمان من قبل
الانسان والرحمة من قبل الله يقومان وفقاً لروح القرآن في مقابل الاغتراب
وكفيلان بالقضاء عليه) (١٦) .

ومع هذا النص ينهار التصور - أو التفسير - كله اذ يصبح على
أحسن الفروض - تفسيراً اسلامياً لاغتراب غير المؤمن ، أما المؤمن فإيمانه
من جهة ورحمة الله من جهة ثانية تقضى على هذا الاغتراب - كما تصور
الدكتور - فهو تفسير لاغتراب الانسان غير المؤمن - لا تفسير للاغتراب
في الاسلام - اذ النتيجة اللازمة عن كلام الدكتور : انه مع الايمان
لا اغتراب .

وقدم الدكتور فتح الله خليف بحثاً عن الاغتراب في الاسلام ، وقد
بدأ الدكتور بعرض حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (بدأ الاسلام غربياً
وسيعود غربياً كما بدأ ، فطوبى للغرباء) (١٧) .

(١٥) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٧٩ .

(١٦) محمود رجب : الاغتراب ، ص ١٨٠ .

(١٧) فتح الله خليف : الاغتراب في الاسلام - مجلة عالم الفكر - المجلد العاشر ،

العدد ١ - ص ١٩٧٩ .

وقد فسر ذلك بأن الاسلام عندما جاء كان المستجيب لدعوته غريبا بين أهله وعشيرته وقبيلته ، يتحمل الأذى ، ويضطر للهجرة والغربة ثم عندما انتشر الاسلام وقوى المسلمون زالت الغربة ، حتى اذا أخذ الاسلام فى الضعف وبدأت الفتنة والدنيا تشغل الناس ، حتى (عاد الاسلام غريبا كما بدأ حين تفشت فى المسلمين فتنة الشبهات والشهوات) (١٨) . وهو ما حذر القرآن منه ، وبعد ذلك يحاول أن يحدد معنى للاغتراب فى الاسلام فيقول (وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الإسلامى اغترابا عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة واغترابا عن النظام الاجتماعى غير العادل ، فالغرياء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية سلبية فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحكام وسلطة النفس ، بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظام الروحى الداخلى الذى يشيع فى النفس الشعور بالأمن والأمان محل النظام السياسى الخارجى الذى أدخل الرعب والخوف فى قلوب المسلمين بعد أن تفشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات) (١٩) .

والاسلام عنده يميز بين ثلاثة مستويات وهى المسلم والمؤمن والموعود العالم ، ومن هنا يجعل الدكتور ثلاثة مستويات فى الاغتراب :

- **الدرجة الأولى :** اغتراب المسلم بين الناس .
- **الدرجة الثانية :** اغتراب المؤمن بين المسلمين .
- **الدرجة الثالثة :** اغتراب العالم بين المؤمنين (٢٠) .

ويذكر تعريفا للهوى الأنصارى للاغتراب بأنه (أمر يشار به الى الانفراد على الأكفاء) وبالتالي يكون لدينا انفراد على ثلاثة أوجه ، انفراد

(١٨) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(١٩) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٢٠) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

بالجسم وهو غربة عن الوطن مشترك بين الناس ، أو بالأفعال وهو غربة أهل الصلاح والتقوى ، وغربة الهمة وهي الغربة الباطنة غربة الصوفية أصحاب المعرفة الذوقية (٢١) .

والواقع ان هذا التعريف قريب الى حد كبير من روح الاسلام أكثر من التصور الذى قدمه الدكتور محمود رجب ، وربما كان قريبا من مفهوم التوحيدى ، كما سيمر ، وان كان التوحيدى يكاد يكون له من غربته نصيب من حيث التجربة ، حتى وصل الى الاغتراب الصوفى أو غربة الهمة ، تلك التى يعرفها الهروى فيما نقل عنه الدكتور فتح الله (غربة طلب الحق ، وهى غربة العارف لان العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبة فى شاهده غريب ، وموجودة فيما يحمله علم أو يظهره وجد ، أو يقوم به رسم أو تطبقه اشارة أو يشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة ، لانه غريب الدنيا والآخرة) (٢٢) . ولكن يجب أن نلاحظ (أن الاغتراب ليس مرضا ، كما أنه ليس نعمة علوية ، ولكنه شئنا أم أئبنا سمة جوهرية للوجود الانسانى) (٢٣) .

وقد أشار شاخت الى (الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر يستمد استخداما معياريا ثالثا للفظى الاغتراب ويغترّب - وهو الاستخدام الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه استخدام عادى من الاستخدام اللاتينى الجارى ، ويمكن أن يفيد الفعل Alinere معنى التسبب فى فتور علاقة ودية مع شخص آخر أو فى حدوث انفصال أو جعل شخص ما مكروها) (٢٤) .

(٢١) فتح الله خليف : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٢٢) منازل السائرين : ج ٣ ص ١٢٨ ، نقلا عن المرجع السابق ، ص ١٠٩٤ .

(٢٣) والتر كاوفمان : تصدير - الإغتراب ، لريتشارد شاخت ، ترجمة كامل يوسف

حسين ، ص ٧ .

(٢٤) ريتشارد شاخت : الاغتراب ، ترجمة كامل حسين ، ص ٦٥ .

ولا شك ان حياة التوحيدى ، وتجربته فى دنيا الناس ، وكذلك تجربته الروحية ، لهما أبعد الأثر فى احساسه هذا بالاغتراب ، وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا ، مع ملاحظته تكوين التوحيدى الفنى ، والوجودى ، الذى يجعل أقل الحوادث عنده حدث الأحداث ، اذ ان كل حادث عند مثل هؤلاء ، رمز. كما يقول جيته ، ولذا راح الدكتور يتلمس هذا فى أصله وقد اعتبره من الموالى الذين اختلطت فيهم العناصر والدماء فكانت مركبا غريبا على أنه كان يشعر بواشجة قبرى مع الغرباء والأفاقيين(٢٥) .

- وثانيا : لأنه نشأ فى أسرة تشتغل بالتجارة ، وطبيعة التجارة أشد ما تكون تنافرا- مع الثقافة بالمعنى الرفيع (٢٦) .

وقد تحدث التوحيدى عن الغريب والغربة ، أو الاغتراب فى أنواع كثيرة ، فقد أحس بأنه غريب فى كل شىء ، غريب فى وطنه وغريب عن أحبابه وغريب عن كل شىء فى الوجود ، ولكننا نلمح فى (الامتناع والموانسة) فى حديث التوحيدى عن معانى الغربة ما يقترب مما ذهب اليه الدكتور فتح الله . فالتوحيدى يذكر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يزداد الأمر الا صعوبة ، ولا الناس الا اتباع هوى ، حتى تقوم الساعة على شراذم الناس) وقال أيضا (بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود كما بدأ غريبا ، فطوبى للغرباء من أمتى) (٢٧) .

وقد سأل مفكرنا ابن الجلاء الزاهد : وما صفة هذا الغريب ؟ ويجيب على لسان ابن الجلاء بقوله (يا بنى هو الذى يفر من مدينة الى مدينة ، ومن

(٢٥) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية .

(٢٦) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٧ ، الطبعة الثانية .

(٢٧) الامتناع والموانسة : ج ٢ ص ٧٨ .

قلة الى قلة ، ومن بلد الى بلد ، ومن بر الى بحر ، ومن بحر الى بر ، حتى
يسلم ، وانى له بالسلامة سمع هذه النيران التى قد طافت بالشرق والغرب ،
وأنت على الحرث والنسل ، فقدمت كل أفوه ، وأسكتت كل ناطق ، وحيرت
كل لبيب ، وأشرقت كل شارب ، وأمرت على كل طاعم ، وان الفكر فى هذا
الأمر لمختلس للعقل وكارث للنفس ، ومحرق للكبد (٢٨) . مما يعنى اغتراباً
عن الحياة الاجتماعية الزائفة ، واغتراباً عن النظام الاجتماعى غير العادل
ويكون اغتراب المسلم الذى يشعر بهذا وبسط الناس وفى وسط الفساد
الذى يعم .

ويعرض التوحيدى فكرته عن الغريب ، والغربة ، والاغتراب ،
ويوضح بداية منهجه ، فهو اما معرض ، واما مصرح ، واما مبعد ،
واما مقرب (٢٩) ، وهو يفرق بين مفهومه للغريب ، وبين مفهوم شائع ،
فيذكر أبياتاً من الشعر ، وتعريفات ، ثم يوضح فكرته ورأيه فى التعريف
الذى يقال عن الغريب وهو :

ان الغريب بحيث منا	حطت ركائبه ذليل
ويد الغريب قصيرة	ولسانه أبداً كليـل
والناس ينصر بعضهم	بعضاً وناصره قليل (٣٠)

هذا التعريف للغريب غير ما يشرحه التوحيدى ، وهو المعنى الوجودى
للغربة . فالمعنى الذى ذهب اليه الشاعر هى غربة من بعد عن وطنه ،
اذ كما يقول التوحيدى انه (وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء
والطين ، وبعد عن آلاف له عهدهم الحشونة واللين ، ولغله عاقزهم الكاس

(٢٨) الامتاع والموانسة : ج ٢ ص ٧٩ .

(٢٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٠ .

(٣٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ .

بين الغدران والرياض ، واجتلى بعينه محاسن الحدق المراض ، ثم كان عاقبة ذلك كله الى الذهاب والانقراض (٣١) .

ثم يذكر تعريفا آخر فى البيت التالى :

بم التعلل لا اهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن

وهو يذكر ان الغربة التى ذهب اليها الشاعر هى أيضا غير ما يعنيه .
(هذا وصف رجل لحقته الغربة ، فتمنى أهلا يأنس بهم ، ووطنا يأوى اليه ، ونديما يحل عقد سره معه ، وكأسا ينتشى منها ، وسكنا يتواذع عنده) (٣٢) . ونستطيع أن نتلمس غربة التوحيدى فى عقليته القلقة المتسائلة ، وفى ميله الروحى العميق ، وتعلقه بالصوفية ، وقد عاش التوحيدى متبوعا غريبا ، ولكنه فى غربته الاجتماعية ، لم يكن يحيا فراغا ، بل كان يحيا فكرا خصبا ، وحياة مليئة بالتأمل ، ونفسا استشرفت الوصل والاتصال بسر الكون ، مبدعه وخالقه ولذلك ، فلا عجب وقد عاد من كل ألوان الغربة ، ان ركن الى التصوف ، والى المناجاة الصوفية ، ومفكرنا يصف لنا أحوال الغريب ، وانما هو يصف غربته وحاله يقول (فأين أنت عن قريب قد طالت غربته فى وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبته وسكنه ؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ قد علاه الشحوب وهو فى كن ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شئ) (٣٣) .

وهذا الغريب فى كل أحواله :

ان نطق نطق خزيان منقطعا وان سكت سكت حيران مرتدعا ، وان

(٣١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٣٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٣٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ .

قرب قرب خاضعا ، وان بعد بعد خاشعا ، وان ظهر ظهر ذليلا ، وان توارى توارى عليلا ، وان طلب طلب واليأس غالب عليه ، وان أمسك أمسك والبلاء قاصد اليه ، وان أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر ، وان أمسى أمسى منتهب السر من هواتك الستر ، وان قال قال هائبا ، وان سكنت سكنت خائبا ، قد أكله الحمول ، ومصه الذبول ، وحالفه النحول ، لا يتمنى الا على بعض بنى جنسه ، حتى يفضى اليه بكامنات نفسه ، ويتعلل برؤية طلعتة ، ويتذكر بمشاهدته قديم لوعته ، فيثر الدموع على صحن خده طالبا للراحة من كده (٣٤) .

والغريب عنده غريب عن كل شيء ، غريب حتى فى غربته ، ولذلك يقول (وقد قيل ، الغريب من جفاء الحبيب . وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه القريب ، بل الغريب من حبابه الشريب ، بل الغريب من نودى من قريب ، بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب ، فان كان هذا صحيحا ، فتعال حتى نبكى على حال أحدثت هذه الهفوة وأورثت هذه الجفوة) (٣٥) .

ويتحدث التوحيدى عن الغريب بحرارة ، واحساس عميق ، بقسوة الغربة ، والم الغريب الذى (غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله ، واغرب فى اقواله وافعاله ، وغرب فى ادبازه واقباله) (٣٦) . وهذا الغريب هو (من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودل عنوانه على الفتنة عقب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه فى الفينة بعد الفينة . الغريب

(٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ .

(٣٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨١ - ٨٢ .

(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٨٢ .

من أن حضر كان غائبا ، وإن غاب كان حاضرا . الغريب من أن رايه
لم تعرفه ، وإن لم تره لم تستعرفه (٣٧) . والغريب حزين بل اكتنفته
الأحزان ، واشتملت عليه الآشجان ، وتحكمت فيه الأيام ، والحسرات قد
ملأت حياته وشتته الزمان والمكان ، وهذا الغريب لم يترك بلده ولا مسقط
رأسه ، وإنما (أغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه ، وأبعد البعداء من
كان بعيدا في محل قربة) (٣٨) . هذا الغريب منبوذ فاذا ذكر الحق هجر
نواذا دعا اليه هجر (يا رحمتا للغريب أطال سفره من غير قدوم ، وطال
بلاؤه من غير ذنب واشتد ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه من غير
جدوى) (٣٩) .

ويستمر التوحيدى فى وصف الغريب . وأسلوب التوحيدى
لا يغنى عنه فى حرارة الوصف ، ورقة الاحساس ، أى تعبير آخر . والغريب
إذا قال لم يسمعوا له ، وإن رأوه لم يلتفت اليه أحد ، انه إذا تنفس أحرقه
الأسى والأسف ، بل وإن كتم نفسه أكمدته الحزن (الغريب من إذا أقبل
لم يوسع له ، وإذا أعرض لم يسأل عنه ، الغريب من إذا سأل لم يعط ،
وإن سكت لم يبدأ) (٤٠) .

ويصرح التوحيدى بغريته بقوله (اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين
خلقك) (٤١) . وغريته تتصل بتصوفه ودينه ، فهو يربط إذا بين هذا
الإحساس بالغربة وبين شعوره الدينى واتجاهه نحو الله ، ولذلك يقول

(٣٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٣٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٣٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٤٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٣ .

(٤١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ .

(اللهم انهم عادونا من أجلك لأننا ذكرناك لهم فنفروا ، ودعسوناهم اليك فاستكبروا ، وأوعدناهم بعذابك فتحيروا ، ووعدناهم بثوابك فتحيروا ، وتعرفنا بك اليهم فتنكروا ، وصناك عنهم فتنمروا) (٤٢) . ثم هو يقدم تعريفا آخر للغريب فيقول (يا هذا ، الغريب فى الجملة من كلة حرقه ، وبغضته فرقه ، وليله أسف ، ونهاره لهف ، وغداؤه حزن ، وعشاؤه شجن ، وروأه ظنن ، وجميعه فتن) (٤٣) .

وأیضا : الغريب - اذا دعا لم يجب ، واذا هاب لم يهب ، الغريب من اذا استوحش استوحش منه ، استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقا ، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل محرقا) (٤٤) .

ثم يعطى المعنى أو المدلول الصوفى للغريب فيصفه بأنه (الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه ، بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجه الى الله قاليا لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه) (٤٥) .

وهذا الغريب الذى قد توكل على الله وتوجه اليه ووهب نفسه له ، قد يشكو حبيبه ، ولكن هذه الشكوى ليست لأحد ، بل هى نجوى للحبيب ، فغرفته فى الحضرة ، غربة أطيب من الوطن وغضب أحل من الرضا ، وحرمان ولكنه أروح من العطاء ، وجفاء ألطف من البر (٤٦) ، فهنا حال آخر من الغربة غربة عن الخلق ، وتلذذ بالحق ، والغريب يستأنس بالله (يا هذا : ان كنت

(٤٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ .

(٤٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ .

(٤٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ .

(٤٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ .

(٤٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٥ .

ظامنا فرد ولو حبوا ، وان كنت غريبا فاستأنس فلك المثنوى ، وان كنت
عليلا فصف ما بك فانك تشفى ، وان كنت فقيرا فتعرض فلك الغنى وما
فوق الغنى ٠٠ (٤٧) .

وهكذا فهذا الاغتراب محمود وليس بمرذول ، وهذا الغريب الذى
أخبر عن الله بأنباء الغيب ٠٠٠ الخ . أدخل اذن أو أقرب الى غربه الهمة
التي وصفها الهروي : لأنه (ان كان لك فيه نصيب فأنت حبيب ، وان لم
يكن لك منه نصيب فأنت غريب) (٤٨) .

وبذلك نصل الى التصوف وهو آخر مراحل التوحيدى الفكرية ، وهو
الطريق الذى اختاره وانتهى اليه ، وان ظل فكره وآراؤه الأساسية فى
المرحلة الثانية حول الفلسفة ، وعلم الكلام ، الخ كما هى . ولكنه تخلص
من مرحلة الشك أو التوقف عن الحكم .

(٤٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٤٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٢١ .

الفصل السادس

الأخلاق

- التربية
- الأخلاق وقوى النفس
- الأخلاق - والتلق
- من الأخلاق الانسانية العامة
- في العلاقة بين العقل والمال وبين الأخلاق
- نقد
- مصدر الأخلاق
- الموقف من الفحش أخلاقيا وفنيا

الأخلاق

إذا كان المسلم يدفعه إيمانه إلى آفاق روحية رحبة ، حيث يتطاع إلى عالم آخر أسمى وأكثر دواما واستمرارية من عالمه الأرضي المحدود ، فإن إيمانه هذا سرعان ما يعود به إلى الأرض ليتلمس خطاه ، حيث المسالك العسيرة واليسيرة وحيث تعدد الامكانيات ، وحيث الاختيار بما يعنيه من مسئولية ، بل حيث تقبيل على عاتقه الإمانة ، وحيث تكون الخلافة بكل ما يحيط بها من محاذير ومخاطر ، ومن شرف وتكريم ، في نفس الوقت . لهذا ارتبطت الأخلاق بالدين ، والاسلام فيه الشق النظري في الأخلاق أي المبادئ أو الرؤية العامة التي يستند إليها الانسان في سلوكه ، وفيه في الوقت نفسه الجانب العملي ، والقرآن الكريم فيه من الآيات الكثير الذي يدل على ذلك . وقد حدد القرآن الكريم الفضائل التي يجب على المؤمن أن يتحلى بها ، وكذلك الرذائل التي يجب أن يستنكرها ويتجنبها ، وغاية الاسلام تحقيق أعلى الفضائل في الانسان ، ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وبالتالي فتحقيق الخلافة لا يتم الا داخل منظور أخلاقي ، وبالرغم من العناية الاسلام بهذا حيث حدد لنا القرآن والنسنة هذه المفاهيم النظرية . كما صور لنا السلوك العملي أو المواقف الأخلاقية ممثلة في شخصيات الأنبياء والصالحين ، وكذلك المفسدين والظالمين . الخ ، مقترنة دائما بتحديد لمفاهيم الفضائل والرذائل . أقول : بالرغم من كل هذا وبالرغم من ارتباط الأخلاق بالدين ارتباطا قويا ، لم يحظ هذا الجانب بالعناية الكافية التي تتناسب وأهميته ، حتى (تكاد تكون الفلسفة الاخلاقية من

أول فروع الفلسفة حفظاً من عنايه الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية
الاقدمين والمحدثين على السواء ، فابن خلدون في الفصل السادس من
مقدمته حيث تناول (العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه)
ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق ، كذلك لا يذكر ابن صاعد
الاندلسي فيما ذكره عن علوم العرب شيئاً عنها(١) .

وقد ناقش الدكتور أحمد محمود صبحي هذه القضية ، وعرض آراء
المباحثين حولها(٢) .

وإذا نظرنا في فكر التوحيدى ، وجدنا مفكرنا قد اهتم بالأخلاق
اهتماماً بالغاً ، وليس أدل على ذلك من تناوله لهذه المشكلة فى معظم كتبه ،
حتى حظيت بأجزاء كثيرة منها ، هذا بالإضافة الى رغبته فى كتابه « رسالة
فى الأخلاق » ربما كان يريد بها أن يبلور آراءه المتفرقة فى بنية فكرية
واحدة ، الدليل على ذلك قوله :

(وفى الأخلاق كلام واسع نفيس على غير ما وجدت كثيراً من الحكماء
يطيلون الخوض فيه ، ويعرضون المرام منه بتأليف محرف عن المنهج المؤلف
ولو ساعد نشاط ، والتأم عتاد ، وقبض معين ، وزال الهم بتعذر القوت
لعلنا كنا نحرر فى الأخلاق رسالة ، واسطة بين الطويلة والقصيرة يستفاد
منها ما وضح لنا بالمشاهدة والعيان وبالنظر والاستنباط ، ولكن دون ذلك
أرق ثقل ، وعوق طویل ، والله المستعان) (٣) .

(١) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص ٦٣ .

(٢) انظر المرجع السابق : الباب الأول ، ص ١٣ - ٣٧ . وانظر أيضاً : د. حامد
طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٨ - ٣١ وأيضاً ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) الصداقة والصديق : ص ٧٣ .

وكذلك يدرك التوحيدى ما فى الموضوع من غموض وصعوبة (فأسرار الانسان فى أخلاقه كثيرة وخفية ، وفيها بدائع لا تكاد تنتهى ، وعجائب لا تنقضى) (٤) وهو يربط بين الأخلاق والدين والعمل تأكيداً على ارتباط هذه المفاهيم وارتكازها على محاور أساسية ، ولذلك يقول (ولو ميزنا الأخلاق بالشرح فى هذا المكان للزم أيضاً أن يشرح الدين والعمل وجميع ما سلف اللفظ به وأتى الذكر عليه) (٥) .

وعندما يكتب التوحيدى فى الأخلاق فهو يستفيد ويجمع بين النظر والتأمل العقلى والمعرفى ، وبين الحيرة المتصلة بالواقع الحى المعاش كشأنه فى تناوله لشتى الموضوعات الأخرى ، فهو يستند فى تدليله على صحة آرائه بالجانبيين سواء على لسانه أو منسوباً لغيره .

وفى مثالب الوزيرين يعرض التوحيدى مفاهيمه الأخلاقية ، ولكنه لا يتعرض لذلك مباشرة ، بل هو يعرض لهذه الموضوعات من خلال تناوله بالنقد للصاحب بن عباد ، وابن العميد (الأب أبو الفضل - والابن أبو الفتح) . ويؤكد مفكرنا فى كتابه هذا على الآتى :

١ - ان كل انسان من الممكن تقده من زاوية أخلاقية .

٢ - شرعية الثلب دينيا وأخلاقيا وخاصة فى حق الشخصيات العامة بل وضرورة هذا للمصلحة العامة .

ويدافع التوحيدى عن آرائه هذه ، ويؤيدها بالحجج الدينية والتاريخية والعقلية . فهو يطرح الجانب العملى فى الأخلاق ومن زاوية الاستهجان . يتعرض للاستحسان .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٤٥ .

(٥) رسالة الحياة ، ص ٥٨ .

ولابد عند مفكرنا من المعرفة بأحوال النفس المختلفة ، معرفة تفرق
وتوازن بين خلق وخلق ، وهذه المعرفة ثمرتها (السلامة فى الدنيا والكرامة
فى الآخرة) (٦) .

والتوحيدى يجعل من أحوال الدنيا أصولا تثبت عليها فإذا أوضحناها
وعرفناها كان من نتيجة ذلك النجاح العملى ، لأنه يترتب على المعرفة بأحوال
الدنيا وأركانها معرفة ما يترتب على كل . وبالتالي يكون (الاقدام على ثقة
بالظفر والتكول عن الاطلاع على الغيب) (٧) .

والقاعدة فى الدينيا أن (كل من كان نصيبه من الكيس والحزامة
أكثر . كان قسطه من النفع والعائدة أوفر ، وكل من كان حظه من العقل
والتأييد أنزر ، كانت تجاربه فيها أخسر ، وعاقبته فيها أعسر) (٨) .

وواضح أن الحسارة والمكسب هنا لا تنصرف الى المعاش الديوى
فقط ، ولكن أيضا الى المعنى الدينى والأخلاقى أو الى الآخرة أكثر ، ومن
هذا يأتى التفاوت بين البشر الأخيار والآشرار وبين السفلة وذوى الأقدار
(وهو باب ينظم الصدق والكذب فى القول والخير والشر فى الفعل ، والحق
والباطل فى الاعتقاد والراحة والسكون فيما بان ووضح ، والقناعة والصبر
فيما نأى ونزح) (٩) .

ويظهر البعد الأخلاقى فى موقف التوحيدى من الوزيرين من خلال
الاستهجان - والاستحسان - وان غلب الاستهجان ، ونستطيع أن نعرف

(٦) مثالب الوزيرين : ص ٢ .

(٧) مثالب الوزيرين : ص ٣ .

(٨) مثالب الوزيرين : ص ٢ - ٣ .

(٩) مثالب الوزيرين : ص ٣ .

على القيم الأخلاقية في فلسفته ومنظوره ، ويستخلص الدكتور عبد الرحمن بدوى من كلام لـ « لوسن » ان (ماهية الضمير الأخلاقي مزدوجة ويقوم في الاستحسان والاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة
L'approbation et la resprobation

والأخلاق تبدأ حين يكون ثم موافقة أو عدم موافقة اقرارا واستهجانا) (١٠) . فاللوم مهمة أخلاقية ، وليست مهمة العالم الذى عليه أن يثبت الصواب أو الخطأ عن طريق البرهنة أو التفنيذ ، والفنان أيضا ؛ انما هو مستغرق في الجانب الجمالى لكنه لا يبرىء ولا يدين فهذا مهمة أخلاقية (١١) .

ودعوى التوحيد التزام تقديم البرهان والعيان تضيف تأكيدا لمفاهيمه الأخلاقية ، ويقول (كيف يستحى من الحق وان كان مرا ؟ أم كيف يعتذر عن الصدق وان كان موجعا ؟ هذا ما لا يكلفه حكيم ولا يأمر به مرشد ، ولا بحث عليه ناصح) .

ومن هنا نجد أن الموقف الأخلاقى هو الذى يملى عليه ، فكأن الضمير يدفعه دفعا لابرار هذه المفاهيم فى تجسيدات العيانية فى أشخاص بعينهم . ولما كان العقل عند مفكرنا يحظى بتقديره ويعترف له بأهميته ، فالعقل أساس وركن يعول عليه والدليل على قيمته عنده أن من يفقده يسقط عنه التكليف ، فالعقل أساس هام فى الأخلاق والمعرفة الانسانية فيه (يعرف الدين ويقوم الخلق ، ويقتبس العلم ، ويلتمس العمل الذى هو الزينة ، وقد يعدم العمل والعقل موجود ، وقد يفقد الخلق والدين ثابت ،

(١٠) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

فليس الأصل كالفرع ، ولا الأول كالثاني ، ولا العلة كمجلوب العلة ولا ما هو قائم كالجوهر كما هو دائر كالعرض (١٢) . فبعد العقل يأتي الدين والحق ، والثلاثة دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهاة الفضائل . وأصول مصالح الخلق في المعاش والمعاد وذلك (لأن الدين جماع المرائد والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع والعلم رباط الجميع) (١٣) .

والعام مهم للدين ، فيه يصح ، ومهم أيضا للخلق فيه يظهر ، ولكن لابد من العمل للعلم لأنه به يكمل (١٤) فهنا تأكيد آخر على أهمية العمل . وللعلم والعمل أهمية كبرى بعد العقل الذي هو الضرورة الكبرى ، ويقدم مفكرنا صورة للمؤمن الفائز فيقول (فمن سلم دينه من الشك واللحاء ، وسوء الظن والمراء ، وثبت على قاعدة التصديق ، بمواد اليقين الذي أقر به البرهان ، وطهر خلقه من دنس الملل ، ولجأ الطمع ، وهجنة البخل ، وكان له من البشر نصيب ، ومن الطلاقة حظ ، ومن المساهلة موضع ، وحظى بالعلم الذي هو حياة الميت ، وحل الحى ، وكمال الانسان فقد برز بكل فضل ، وبان بكل شرف ، وخلا عن كل غبارة ، وبرى من كل معابة ، وبلغ الخير الأشرف ، وصار الى الغاية القصوى) (١٥) .

فأخلاق المسلم اذن في تصوره انما تقوم على التصديق بالعقائد أولا ، والاتصاف بصفات أخلاقية معينة (أو بفضائل) ، والتنجي عن أخرى (رذائل) نص عليها القرآن والسنة ، فمن الرذائل مثلا التي يجب التخلص منها والبعد عنها ، دنس الملل ، ولجأ الطمع ، ومن الفضائل

(١٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٢ .

(١٣) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

(١٤) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

(١٥) مثالب الوزيرين : ص ٢١ .

الواجب التحلى بها أن يكون له من البشر نصيب ومن المساهمة موضع ،
وأن يحظى بالعلم ، ولكن الناس تتفاوت في هذه الحصال السالفة الذكر ،
أى تتفاوت في العقل ، وفى الدين ، وفى الخلق ، وفى العلم ، ومن هنا
يأتى الدم والمدح ، أو الاستهجان والاستحسان على قدر نصيب كل إنسان
من هذه الأخلاق ، والإنسان المجدود هو من (لآث الله بيافوخه الخير وعقد
بناصيته البركة ، وجعل يده ينبوع الأفضال والجلود ، وعصم طباعه من
الحساسة والدناءة ، وكفاه عار البطالة والعتالة ونزهة عن الاسفاف
والنذالة ، وهذا كله ثمرة البصيرة الباقية ، والنية الحسنة ، والضمير
المأمون ، والغيب السليم ، والعقد المؤرب ، والحق المؤثر ، وأن كان مرا ،
والأدب الحسن وأن كان شاقا ، والفاقة التى أصلها الطهارة ، والطمهارة
التي أصلها النزاهة) (١٦) .

وإذا فالتوحيدى يهتم بالمواقف الأخلاقية ، بجانب المفاهيم أو النظرية،
فهو يرجع الموقف الأخلاقى للإنسان الى عوامل عديدة ، أو على الأقل برصد
ذلك ويتساءل ، فمن ذلك الطبع والخلق (١٧) ، ومن ذلك أيضا العوامل أو
الظروف الخارجية سواء تمثلت فى ظروف اقتصادية أو فى تربية معينة
ينشأ عليها الإنسان وأن كان الإنسان بطبعه أميل الى الشر .

وقد مر ما ذكره على لسان ابن السماك (لولا ثلاث لم يقع حيف ،
عولم يرسل سيف ، لقمة أسوغ من لقمة ، ووجه أصبح من وجه ، وسلك
أنعم من سلك) (١٨) . مما يظهر تأكيد لآثر هذه العوامل فى دوافع الصراع

(١٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٣ .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤ .

الانسانى وبالتالى فى الحياة الأخلاقية للانسان ، فلولا الاقتصاد أو المال والجنس ، ما وقع ظلم ولا صراعات وحروب .

ولذلك ففى ذكره للفقر وأثره على الموقف الأخلاقى للانسان يقول (ولما الله الفقر فانه جالب الطمع ، والطبع ، وكاسب الجشع والضرع ، وهو الحائل بين المرء ودينه ، وسند داونه وموته وأدبه وعزة نفسه) (١٩) .

فالفقر لا يؤثر على الموقف الأخلاقى فقط ، بل وعلى دين الرجل ويفقد صاحبه الموضوعية ، ويبعده عن الاعتدال ، فهو الى التفریط أقرب اذا مدح ، واذا ذم ، وهو يؤثر على نفسية الانسان وسلوكه ، ويعبر التوحيدى عن ذلك فصاحب الفقر (ان مدح فرط ، وان ذم أسقط ، وان عمل صالحا أحبط ، وان ركب شيئا خلط وخبط ، ولم أر شيئا أكشف لغطاء الأديب ، ولا انشف لماء وجهه ، ولا أذعر لسرب حياته منه ، وان الحر الأنف ، والكريم المتعيف ، من مقاساته والتجلد عليه ، لفى شغل شاغل وموت ماثت) (٢٠) .

(١٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ .

(٢٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٦ .

التربية

وعند مفكرنا التربوية عامل هيام في تشكيل الشخصية ، وبالتالي في تشكيل القيم الحلقية للفرد ، فهو اذ يصف سلوك ابن عباد وغروره ، ومدى اعجابه بنفسه حتى ليضطرب لمذم المادحين ويصدقهما مهما بلغ ذلك حدودا تتجاوز قدرات الانسان (٢١) ، أقول انه يرجع هذا السلوك وهذه الصفات الأخلاقية التي هي من شيمة ابن عباد الى التربية التي نشأ عليها ، وهو الذي يلبي له كل طلب ، ويمتدح في كل فعل يأتيه حتى يصدق نفسه ، بل وحتى يصبح من أثر ذلك مصدقا لكل خاطرة ترد ، فلو تصور لساعة أنه شاعر ، امتدح شعره ، ولو تصور انه كاتب ، امتدح أدبه ، بل لو تصور أنه طبيب لامتدح علمه ، وهكذا . ثم يشرح ذلك بقوله (والذي غلطه في نفسه وحمله على الاعجاب بفضله والاستبداد برأيه انه لم يجبه قط بتخطئة ، ولا قوبل بتسوئة ، ولا قيل له : أخطأت أو قصرت أو لحت أو غلطت أو أخللت ، لأنه نشأ على أن يقال : أصاب سيدنا ، وصدق مولانا ، والله دره ، والله بلاؤه ، وما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه) (٢٢) .

والتوحيدى مغرم بالمقارنة بين الانسان والحيوان ، والانسان هو صفو الجنس الذي هو الحيوان (٢٣) ، وصفات الحيوان قد تتجمع في الانسان وقد تتفرق ، ولكن هناك فرقا جوهريا بين الانسان والحيوان ، وذلك لأن الانسان يتصرف بالاختيار بينما الحيوان يتصرف بالالهام أو الغريزة ، فقسط

(٢١) مثالب الوزيرين : ص ٣٦ .

(٢٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٥٨ .

(٢٣) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٣ .

الحيوان من الاختيار أنزر ، وقسط الانسان من الالهام أقل ، وانما الأكثر فيه الاختيار .

ونجد في الانسان من خلق الحيوان (الكمون الذى فى طباع السبع والفأرة ، والثبات الذى فى طباع الخنزير ، والتقدم الذى فى طباع الفيل أمام قطيعه تمثلا بصاحب المقدمة) (٢٤) : وكذلك (كالحراسة التى فى طباع الكلب ، وكأوب الطير الى أوكارها) (٢٥) .

(٢٤) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٤ .

(٢٥) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٤ .

الأخلاق وقوى النفس

والأخلاق فى الإنسان إنما ترجع الى أن له قوى ثلاثة ، أو قوى ثلاث : للنفس ، وهى النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية . وهنا يظهر بوضوح الأثر الأفلاطونى ، فقد جعل أفلاطون فى النفس ثلاث قوى ، وفى الجمهورية يرد الأفعال الى ثلاثة - الإدراك ، والغضب ، والشهوة ، فالإنسان يدرك ويفضب ويحس لذات الجسم (فيقرر ان المبادئ عدة ، لأن شيئا ما لا يحدث ولا يقبل فعلين مضادين فى وقت واحد من جهة واحدة فلا يضاف إليه حالات متضادة يتميز أجزاء فيه ، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهى عنه ، ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطقى بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل فينحاز تارة الى هذا ، وطورا الى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خلو من العقل والحكمة) (٢٦) .

وقد أشار الدكتور التكريتى الى اطلاع أبى حيان التوحيدى على الفلسفة اليونانية والأفلاطونية على وجه الخصوص (٢٧) ، ويستدل على ذلك بما يصرح به أبو حيان فى الامتاع والمؤانسة من استشهاد بسقراط فى

(٢٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٨٩ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٧ .

(٢٧) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، ص ٢٩٤ .

قوله (قال سقراط ينبغي اذا وعظت ألا تتشكل بشكل منتقم من عبو ، ولكن بشكل من يسعل أو يكوي بعلاجه داء بصدق له ، وإذا وعظت أيضا بشيء فيه صلاحك ، فينبغي أن تتشكل بشكل المريض للطبيب) (٢٨) •

وكذلك في قوله على لسان أفلاطون (مثل الحكيم كمثل النملة فهي تجمع في الصيف للشتاء وهو يجمع في الدنيا للآخرة) •

وكما مر في النص السابق عن القوى الثلاث للنفس عند أفلاطون من أن النفس الناطقة تنحاز الى العدالة ، وتحاول كبح جماح القوة الشهوانية أو القوة الغضبية ، فهي تميل مرة الى هذه ، ومرة الى تلك تبعا لتحقيق العدالة • ونفس المفهوم نجده عند التوحيدى تقريبا ، وهو يرى أن تواجد القوة الغضبية ، والقوة الشهوية أكثر ، ولكن ان ساستهما القوة الناطقة (تحذف زوائدهما ، وتقت فوائدهما ، ووقت نواقصهما ، وذيلت قواصهما ، أعنى اذا رأت عظمة في الشهوية أخدمت نارها ، وإذا وجدت السرف في الغضبية قصرت عنانها ، فحينئذ تقومان على الصراط المستقيم ، فيعود السلفه حلما أو تحالما ، والحسد غبطة أو تغايطا والغضب كظما أو تكاظما والخي رشدا أو تراشدا ، والطيش أناة أو تأنيا) (٢٩) •

وإذا كانت تواجد القوة الغضبية والشهوية أكبر ، ولكن ساستهما القوة الناطقة غيرت من هذا بحذف زوائدهما ... الخ •

(٢٨) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٣٧ •

(٢٩) الامتناع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ •

الأخلاق - الخلق

التوحيدي يضع أيضا مفهوما خاصا للأخلاق فعنده أن (الخلق الحسن مشتق من الخلق فكما لا سبيل الى تبديل الخلق ، كذلك لا قدرة على تحويل الخلق) (٣٠) .

ولذلك يصف أخلاق الناس من حيث أمزجتهم ، فالإنسان (اذا غلبت الحرارة عليه في مزاج القلب يكون شجاعا بذلا ملتهبا ، سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك ، وإذا غلبت عليه الرطوبة يكون لين الجانب ، سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان . وإذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابرا ، ثابت الرأي ، صعب القول ، يضبط ويحتد ويمسك ويخل) (٣١) .

وقد يبدو هذا القول وكأنه يذهب بكل أمل في أى اصلاح ويلقى الدعوة الى الخلق الحسن ، والتحلل بمكارم الأخلاق ، وكأنه لا تبديل لأحوال العباد ، وبالتالي فلا مبرر حتى للنصح والارشاد أو التذكير ، الا أن أبا حيان يتدارك ذلك بمحض الشيء فيجعل لذلك بعض الفائدة أو لاتقاء الضرر ، ولذلك يقول :

(لكن الحظ على اصلاح الخلق وتهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعناء والتجريف ، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة ، ومثاله الحبشى يتدلك بالماء ، والغسول لا يستفيد بياضا ، ولكن يستفيد نقاء شبيهها بالبياض ،

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٤٨ .

(٣١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩ .

ويقال للمهذار (اكف) لا ليكف عن النطق ولكن ليؤثر الصمت ، ويقال للموتور (لا تحقد) لا ليزول عنه ما حنق عليه ، ولكن ليتكلف الصبر ويتناسى الجزاء على هذا أبدا (٣٢) .

وأحوال الانسان مختلفة ، وكل ما يدور عليه ويحور اليه مقابل بالضد فالتوحيدى يبدأ فيذكر هذه الأضداد التى يدور حولها الانسان ، فالأضداد تلتف حوله من كل جانب ، بل ونسيج وجوده هو الأضداد ، ألا يدور وجوده كله بين الحياة والموت ، فان لم تكن اعتقادات بهذا الوضوح ، فحشبيها بالضد ، ويذكر مفكرنا أمثالا لهذه الأضداد التى يدور حولها وجود الانسان ثم يبدأ ليتحدث عما يدخل فى باب الأخلاق وما لا يدخل ، ثم ينسب كل خلق الى أصله ، فمن الأخلاق ما يرد الى الخلق بشكل محض ومنها ما هما قريبان منه ، ومنه ما يدخلان تحته بوجه . . الخ .

ولكنه يضع منهجا للانسان كيف يختار بين هذه الأضداد أو كيف يتخذ موقفه ، فيرى أن عليه ان كانت فى مجال الأخلاق أن يجتلب مجودها . ويتجنب مذمومها . وأما اذا كان الأمر خاصا بالحياة والموت ، فهما ليسا من الأخلاق ولا يعالجان بالاجتهاد ، ولكن النوم واليقظة ، وإن كان أيضا ليسا من الأخلاق ، الا انه يمكن للانسان أن يقف عند حد الضرورة فيكون بذلك قد وفق فى الاختيار .

وهو يضيف هذه الأخلاقيات بردها الى طبيعتها ، والتوحيدى يرد الأخلاق الى المزاج فى الأصل ، فهو يقول فى ذلك (والأخلاق تابعة للمزاج فى الأصل ولذلك قلنا : ان الخلق ابن الخلق ، والولد شبيه بوالده وفى

الجملة كل ما يمكن أن يقال فيه للانسان (لا تفعل هذا) ، وأقل من هذا وكف عنه ، فانه فى باب الأفعال أفعال ، وكل ما لم يجز أن يقال ذلك فيه فهو فى باب الأخلاق أدخل ، ثم لبعض هذا نسبة الى الخلق أو الخلق اما ظاهرة غالبية ، واما خفيفة ضعيفة (٣٣) .

وهو فيما يبدو يعول كثيرا على مسألة المزاج والخلق ، ويرى الباحث أنه بذلك يقلل من المسؤولية الملقاة على عاتق الانسان أخلاقيا مع انه قد أوضح ان تميز الانسان بالاختيار وأن ساوكة اختيار لا الهام ، ولكنه لو كان كذلك فكيف بحيل معظم الصفات الأخلاقية الى الخلق أو الى المزاج ، ثم ألا يقلل ذلك من قيمة التربية التى كثيرا ما أشار التوحيدى الى أهميتها فى السلوك .

وعنده أن بعض هذه الصفات ترد الى الخلق ومنها ما يرد الى الاكتساب ومنها ما يرد الى الاثنين معا : فمثلا .

الحسن والقبيح : فلا بد له (الانسان) من البحث اللطيف عنهما حتى لا يجور فىرى القبيح حسنا والحسن قبيحا ، فيأتى القبيح على انه حسن ، ويرفض الحسن على انه قبيح ، ومن مناشئ الحسن والقبيح الكثيرة ما هو طبيعى ، وما هو بالعادة ، ومنها ما هو بالشرع ، ومنها ما هو بالعقل . ومنها ما هو بالشهوة ، فاذا نظر الى هذه المناشئ واعتبر استطاع أن يصدق الصادق ويكذب الكاذب ، اذ يحب النظر الى الخلق فى موضعه وبإلتهافت الى دوافعه وأسبابه والحال الموجبة ، أى ان الأمر الواحد قد يختلف الحكم عليه من حيث الحسن والقبيح حسب موضعه الذى يأتى فيه ، كالكبر الذى

هو بالنظر الأول معيب ، لكنه اذا اتى فى موضعه وبما يستوجبه كان حسنا(٣٤) .

وأما الصواب والخطأ : فهما عارضان فى الأقوال والأفعال والآراء ، وهما ليس خلقين محضين ، والمقياس للخطأ والصواب هو العقل فما رآه العقل صوابا كان كذلك وما رآه خطأ كان كذلك(٣٥) .

وهنا نلاحظ أن التوحيدى يقول انهما موكلان الى نور العقل دون أن يحدد ، فهل العقل واحد ؟ وكان التوحيدى قد تحدث فى أن الحق واحد ، وان اختلف الناس فلاختلاف الزاوية المنظور منها ، ولكن يظل المقياس هنا غير محدد بدقة .

وأما الخير والشر : وهما مرتبطان بالصواب والخطأ على العموم والشمول ، وهما يغلبان على الأفعال ، وان كان أحدهما عدما للآخر ، أى اذا كان الشر انعدم الخير ، واذا كان الخير انعدم الشر(٣٦) .

والرجاء والخوف : انهما يرتبطان بالخلق فلا يخرجان منه بكل وجه ولا يدخلان فيه من كل وجه ، وهما عرضان للقلب لأسباب أحيانا بادية ، وأحيانا خافية(٣٧) .

أما العدل والجور : فهما خلقان قد يأتیان بالنظرة أو يأتیان بالفكرة أى بالعقل وأعمال التفكير ، وهما يظهران فى الأفعال أكثر ، وهما أيضا أقرب الى الاكتساب من الفكرة(٣٨) وهنا يبدو رد التوحيدى طبيعة العدل

(٣٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥٠ .

(٣٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥١ .

(٣٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥١ .

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥١ .

(٣٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥١ .

والجور الى الطبع المكتسب ، وكأنه لا حيلة للانسان فيه واذن لا فضل
أيضا ! •

وأما السخاء والبخل : وهما عند مفكرنا خاتمان محضان أو قريبان
من المحض ، وبهما تعلق الحمد والذم وبمن يتصف بهما ، والكريم السخي
قد يندم على كرمه خوفا من الاملاق لكن أريحته تمنعه من التوقف عن سلوكه ،
والبخيل اذا ناله انذم ، السنة الناس ، ورأى موقفهم المحتقر له ، قد يلوم
نفسه ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يغير من طبعه ليتحول الى اعطاء الا على
بطء وكلفة وتضجر ، وكان التوحيدى هنا يحيل هذين الخلقين الى الفطرة
أيضا ، وهذان الخلقان (أدخل فى تلاقى الناس وتعاطيهم فى عشرتهم
ومعاملتهم) (٣٩) •

وأما الغبطة والحسد : فخلقان والأول منهما أن تتمنى لنفسك
ما أوتي صاحبه ، والثانى أن تتمنى زوال ما أوتي صاحبه ان لم يصل
اليك • وكما يقول : رسوم هذه الأخلاق أى وصفها أسهل من تحديدها (٤٠) •

وأما الثقة والارتياب : فهما يحمدان ويذمان ، وهما خلقان ينفعان
ويضران بمقتضى السياق أو الحالة فانه يقال :

« لا تثق بكل أحد ، ولا ترتب بكل انسان » وهكذا الطمأنينة والتهمة
لأنهما فى طيهما (٤١) •

(٣٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ •

(٤٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥٤ •

(٤١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥٥ •

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ١٥٧ •

وعلى هذه الوثيرة يسوق مفكرنا أمثلته ، الا ان ما يجدر الاشارة اليه ، والوقوف عنده ، هو انه بالرغم من اشارة التوحيد الى ما يحويه الوجود الانساني من تناقض ، وما يدور حوله من توتر بين هذه المتناقضات ، أقول : بالرغم من اشارته هذه بكل ما حوت من رؤية لتسيج الوجود الانساني ، وقد بدأ للإسيف وكأنه يجعل من التكوين الطبيعي للإنسان الغلبة في الخلق مع اشاراته الى ان الانسان يفعل مختارا لا بالالهام ، ولكنه مع ذلك كما يبدو أعطى لهذه الطبيعة او التكوين الغلبة حتى قلص من مدى اختيار الانسان ، وكأنه قد جعل فيه قدرا من الالهام أكبر مما صرح به ، ولكنه جعله بدلا من أن يكون الهاما واحدا في شتى أفراد النحل أو أى نوع حيواني آخر ، أقول جعله وكأنه الهام خاص لكل فرد في النوع الانساني .

ولننظر الى ما ذكره من هذه المتناقضات بكل ما تحمل من اشارة الى ثراء التجربة الانسانية . يقول (وقد تقرر بالحكمة الباحثة عن الانسان وطرائق ما به وفيه أن أحواله مختلفة ، أعني ان كل ما يدور عليه ويحور اليه مقابل بالضر أو شبيه بالضر كالحياة والموت ، والنوم واليقظة ، والحسن والقبيح ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ، والرجاء والخوف والعدل والجور والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ، والحلم والسعة والطيش والوقار ، والعلم والجهل والمعرفة والنكرة ، والعقل والحمق ، والصحة والمرض ، والاعتدال والانحراف ، والعفة والفجور والتنبه والغفلة ، والذكر والنسيان ، والذكاء والبلادة والغبطة والحسادة ، والدعائة والكزازة والحق والباطل والغنى والرشد ... الخ) (٤٣) .

وترتبط الحياة وقيمتها بالقيم الأخلاقية عند مفكرنا فتقدير الحياة

عند التوحيدى هو الذى يجعله ينظر اليها على انها أعز وأثمن من أن تبذل
فى المتع الحسية دون اكتساب الفضائل ومقاومة الهوى فينسب للسجستانى
(أن الزمان أعز من أن يبذل فى الأكل والشرب والتلذذ والتمتع ، فان فى
تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشده لها وأيقاد الغى عنها ما يستوعب
أضعاف العمر ، فكيف اذا كان العمر قصيرا ، وكان ما يدعو اليه الهوى
كبيرا) (٤٤) •

وعلى الانسان اذن أن يسعى فى محاولة تهذيب نفسه واكتسابها
الفضائل ، فاذا كان الخلق من الخلق ، واذا كان قد بدأ من كلام مفكرنا
أن الصفات الأخلاقية أقرب الى الطبع الا انه يؤكد ان على الانسان أن يسعى
سعيه ، وفى سعيه هذا عليه ألا (ييأس من اصلاح ما هو غير مستطاع ،
وليس له أيضا أن يرجو ما ليس بمستطاع ، لاقتداره على صلاح ما هو
مستطاع) (٤٥) •

وفى كلامه عن الحياة الخامسة أو حياة الأخلاق نلمح اهتمامه بمبحث
الأخلاق ، ونرى تأكيد على فكرة أن الخلق تابع الخلق بالمضارعة اللفظية
وبالتالى نجد ان أمامنا نوعين من الخلق الأول : يزول بالرياضة كل الزوال
أو يقل بعض الاقلال وبالجمله يمكن أن يتغير ويتبدل ، والثانى : صورة
لنفس لا يطمع فى البراءة منه ، والطهارة عنه (٤٦) •

ومع ذكر مفكرنا ينسب الى السجستانى قوله (تحديد الأخلاق
لا يصح الا بضرب من التجوز والتسمح ، وذلك انها متلابسة تلابسا ،

(٤٤) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٢٥ •

(٤٥) المقابسات : ص ٨٦ •

(٤٦) رسالة الحياة ، ص ٥٨ •

هو متداخلة تداخلا والشيء لا يتميز عن غيره الا بينونة واقعة تظهر للحسن
«اللطيف ، أو تنزع للعقل الشريف» (٤٧) .

ويذكر على لسان السجستاني أيضا نفس الرأي السابق الذى ذكره
منسوبا اليه فى رسالة الحياة من ان الخلق تابع للخلق ما يؤكد ان الرأي
التوحيدي أو انه على أقل تقدير ، أخذ به اذ يذكر للسجستاني قوله
(والأخلاق والخلق مختلطة ، فبها ما اختلاطه قوى شديد ، ومنها ما اختلاطه
ضعيف يسهل ، ومنها ما اختلاطه نصف بين اللين والشدة ، وهذه ينفع
العلاج فى بعضها ، وينبو العلاج عن بعضها ، والحزم يقضى بالآ يتهاون
بما يقبل العلاج لأجل ما لا يقبل العلاج) (٤٨) .

وكل انسان عند مفكرنا لا يخلو من تقصير واجتهاد ، وبلوغ الغاية
وقصور عن النهاية ، وتشارك فى المحامد والمذام ، والمساوى والمحسن (٤٩)
فكل شخص فيه السىء والحسن ، وفيه من الصفات ما يحمده ، وما يذمه ،
ولكن المهم أى الصفات تغلب ؟ أهى الصفات المستحسنة أو المستهجنة ،
وليسست المسألة فى الكم أو فى عدد الصفات ، ولكن اذا كان مع الحسن
الصفات ما يفسد صفاته المستحسنة ، وان كان مع السىء أو اللاأخلاقى
ما يطفى مساوئه أو صفاته المستهجنة ، فان ذلك من شأنه أن يغير من
القيمة الأخلاقية لسلوك الشخص (وكما وجدنا السيئات يحبطن الحسنات ،
وكذلك قد وجدنا الحسنات يذهبن السيئات) (٥٠) .

ومع ذلك فالأغلب عند التوحيدي هو عدم الثقة فى الانسان ،

(٤٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٤٨ .

(٤٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ .

(٥٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠ - ٢١ .

أو أنه لا يحسن الظن به ، فالنقص أغلب على الجمهور في كل حال . (والاحسان من الانسان زلة ، والجميل منه فلتة ، والعدل منه غريب ، والعفة فيه عرض ضعيف) (٥١) .

وفيما يلي عرضاً لنظرة التوحيدى للقيم الأخلاقية وما يراه من الفضائل . والردائل وتعريفاته في هذا المجال . • فالتوحيدى كان مهتماً بالواقع الأخلاقى الى جانب اهتمامه بالمثال الأخلاقى وكان التميز ما بين الاثنين شديداً الواضح في نفسه . (٥٢) .

(٥١) المقاييسات : ص ١٩٣ .

(٥٢) وداد القاضى : الركائز الفكرية في نظرة أبى حيان التوحيدى الى المجتمع -

مجلة الأبحاث ، ص ٢٢ .

من الأخلاق الانسانية العامة

ويذكر مفكرنا: بعض الرذائل التي يجب أن يسعى الإنسان للتخلص منها فيقول (كانت الفرس تقول : من قدير على أن يحرر من أربع خصال لم يكن في تدبيره خلل : الحرص ، والعجب ، واتباع الهوى ، والتواني)^{٥٣} .
ويعلق على ذلك بقوله (لقد صدفت الفرس في هذا ، والأمم كلها شركاء في العقول ، وإن اختلفوا في اللغات ، ولا أحد قد طبع إلى الكمال ، وتناول إلى هذا الفضل ، الا وهو يعلم ان الحرص يسلب الحياة ، والعجب يجلب الموت ، واتباع الهوى يورث الفضيحة ، والتواني يكسب الندامة ، ولا أحد أيضا الا وهو متسم بهذه الأشياء على هذا التفاضل الواقع نسال الله هداية تقي ، وعصمة تكفي) (٥٣) .

ومن الرذائل التي يمثلها التوحيدى فى الواقع الحى ما نفهمه من نقده وكلامه عن الصاحب على لسان الخثعمى فيقول (أى دين يصح له وقد قتل آل العميد ، وأى وفاء سلم له وقد سم أولاد بويه الذى هو ولي نعمته ، وخافظ بهجته ، وباسط يده ، وبه نال ما نال ، وبلغ ما بلغ ، وأى مروءة تبقى له وهو يمن بالقليل اذا أعطى ، وأى كرم يعتقد فيه وهو يقر الأمل ، ويسحبه على الوعد ؟ حتى اذا انتهى فقرا وضجرا حرمه حرمانا يابساً ، وردده رداً مرا ، وأعطاه شئنا قليلا وقحا) (٥٤) .

وقد تحدث التوحيدى عن هذه الصفات الأخلاقية سواء الفضائل أو الرذائل ، ومن ذلك ما يأتى :

(٥٣) البصائر والذخائر : ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٥٤) مثالب الوزيرين : ص ١١١ - ١١٢ .

الكذب : والتوحيدى يبرر ذم(٥٥) الكذب بوصفه وذيلة مرفوضه
ولانه (خلق يعر المروءة ، ويشين الديانة ، ويسقط الهيبة ويجلب الحزى ،
ويستدعى القدر ، ويقرب الموت ، وقل من لهج به الا كان ختفه فيه ، وما رؤى
شيء أمحى لنضارة الوجه وبهجة العلم ، ولزينة البيان منه) (٥٦) .

النفاق : وهو من الرذائل التى يؤكد التوحيدى ذمها ويشرح
أضرارها النفسية على أصحابها سواء كان المنافق ، أو المنافق له ، وفى حالة
الصاحب يشرح لنا كيف انه يقبوله دخول النفاق عليه يجعل من نفسه
موضعا للسخرية والزراية ممن يناققه فى نفس الوقت ، ولا يفعل ذلك
الا الهوج الطغام ، وانما تكون آثار كلامهم على صفات النفس والعقل ، ولهذا
النفاق أثره فى مثل هذه الشخصيات الضعيفة حتى لتميل وتترجرج وتسيل
وتذوب ، وحتى يعطى صاحبها وهو راض(٥٧) .

ويهزأ التوحيدى من تصديق الصاحب للمناققين ، ويروى صورا
ساخرة وكيف ان هذا النفاق يحمل من السخرية أكثر من أى شيء آخر ،
ويدل على السذاجة ، فكان اذا سجع يقع البعض ويمثل دور الذى أصابه
اغماء بعد أن يقدم بعض الحركات الانفعالية ، فاذا أفاق راح يؤكد أثر سجعه
وما فيه من تأثير هو سبب ذلك ، فيأمر بالعطاء (ومن ينخدع هكذا
أفلا يكون ممن له فى الكتابة قسط أو فى التماسك نصيب ، وهو بالنساء
الرعن والصبيان الضعاف أشبه منه بالرؤساء والكبار) (٥٨) .

المن : وهو خلق نهى عنه القرآن ، لانه يفسد العمل . والتوحيدى

(٥٥) مثالب الوزيرين : ص ١١٤ - ١١٥ .

(٥٦) مثالب الوزيرين : ص ١٣١ .

(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥٨) مثالب الوزيرين : ص ١٣٤ .

يؤكد على انه رذيلة يجب التخلص منها فيروى ما يقوله العرب من ان (المنه تزرى بالالبناء) (٥٩) . والمن يفسد العطاء فابن عباد وقف نفسه على الغرياء وطلبهم بأكثر مما تعرضوا له ، وسأل عنهم بأكثر مما رجوه فيه ، ولكنه أفسد كل هذا بالرقاعة والبخل ، والعجب والتطاول ، وذكر الطعام والمائدة وما يعطى ويهب (٦٠) . فهذه الأفعال مفسدة للفضائل .

ولذلك فالسلوك أو الفعل وحده لا يكفي ليعبر عن فضيلة أخلاقية ، بل لا بد من النظر الى ما يصاحبه ، فالمطاء يجب أن يقترب به الاتزان والوقار والتواضع والأدب ، وعدم ذكر الإحسان ، ولذلك يقول (لكل حسن مقبح ، ولكل عزيز مذلل ولكل جديد مبل) (٦١) .

ولذلك يذكر ما دعا اليه الفلاسفة من خلق قويم وحث على الفضائل ، وأن السعادة العظمى تكمن في (رفض الشهوات والاحسان الى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماذ) (٦٢) .

الحسد والغيرة والحقد : والتوحيدى يذكر من حسد الصاحب للموهوبين الكثير ويقول (وكان غضبه من الحسد ، لانه روى هذا فى عرض حديث ، بفصاحة ، وتسهل ، وله مثل هذا كثير) (٦٣) ، وذلك فى سياق ذكره رواية تضائق منها الصاحب لحسده للشعراء ، ثم يأتى تعقيب التوحيدى بقوله (وكان حسده لغيره على فضل حسن ولفظ حر بقدر إعجابه بما يقوله ويكتبه) (٦٤) .

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٣٢ .

(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٩ .

(٦١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ .

(٦٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .

(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٤٧ .

فهذا الحسد والحقد مع ما فيه من غرور وجهل وعدم استحقاق من المساوي، التي ينقدها مفكرنا بوصفها رذائل تشين صاحبها وتعيب شخصيته ودينه ومروءته (٦٥) .

البخل : والبخل صفة أخلاقية مذمومة ، والتوحيدى يذم البخل والبخل بشدة ، ويصور صوراً متعددة لنموذجه الحى الممثل لهذه الصفة فى الواقع وهو ابن العميد ، وتطالعنا هذه الصور ببشاعة الفعل والسلوك حتى لنخالها مبالغا فيها أحيانا (٦٦) .

الطمع : ويرى التوحيدى ان الطمع هو الذى يذل صاحبه وهو الذى يضرع الخد الصقيل ، ويرغم الأنف الأشم ، ويعقر الوجه المفتى ، ويفضن العارضى المندى ، ويحنى القوام المهتز ، ويدنس العرض الطاهر (٦٧) .

الطغيان : والطغيان كرزيلة يراه التوحيدى (باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة) (٦٨) . أو أن هذا هو الأثر الدينى ، لهذه الصفة وهذا السلوك وهو يربط بين بخل ابن العميد مثلاً وجمعه للثروة وبين طغيانه أيضاً .

عقوق الوالدين : والعاق لوالديه تحل عقوبته فى الدنيا والآخرة والله (أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة) (٦٩) . وهو يذكر عقوق أبى الفضل بن العميد لوالده حتى شكاه والده الى قاضى أصفهان ويذكر الرسالة التى تضمنت التبرؤ من ولده ، وهى تتضمن الكثير من

(٦٥) مثالب الوزيرين : ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٦٦) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٠ - ١٣٢ .

(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٥ .

(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٠ .

(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٥ .

من الشكوى والألم النفسى أيضا لما جاء من القريب ، فأعسر الكلوم وأصعبها داء وأعزها دواء ما جرحته يد القريب (٧٠) . والتوحيدى يعلق على تلك الرسالة بقوله (وهذه أبقاك الله رسالة تدل على قرحة دامية ، وعين باكية هامية ، ونفس قد ولّحت عما حل بها وإن غلاما ما يحوج أباه الى مثل هذه البراءة ، والشكوى منه والتألم لغلام سوء ، والله أكرم من أن يجبره فى الدنيا ، وأن يسعده فى الآخرة) (٧١) .

والتوحيدى لأنه يسيء الظن بالانسان يذكر فى البصائر : (قال بعض السلف «الأقارب عقارب» وأمسهم بك رحما ، أشدهم لك ضررا) (٧٢) . أن يعيب الانسان فى الناس ما فيه : ومن الصفات الأخلاقية التى يذمها التوحيدى أن يذم الانسان فى غيره ما فيه ، ويعيب عليه ما يفعله هو (وهذا من الأسرار فى الأخلاق . ولهذا طال كلام الأولين فى الأخلاق ، وجاءت الشريعة واللغة واضحة كلا فى موضعها ، ناعنة لمختارها ومرذولها ، وباعثة على حسنها وجمالها ، وداعية الى رفض قبحها ومنكرها ، والكلام فى هذا طويل الذيل مياس) (٧٣) .

ونلمح هنا اهتمامه بالبعد النفسى فى السلوك الأخلاقى أو فى المواقف الأخلاقية ويقول بقول الشاعر :

لا تلم المرء على فعله وأنت منسوب الى مثله
من ذم شيئا وأتى مثله فانما يزرى على عقله (٧٤)

-
- (٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٣
 - (٧١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٥
 - (٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٥٥
 - (٧٣) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦
 - (٧٤) مثالب الوزيرين : ص ١٦٦

ويرى مفكرنا ان السقوط الأخلاقي ، والجهل والمكابرة والحسد لا يد أن يجعل صاحبه لا يخجل من خطئه وجهله ، فينعدم الحياء من الاحساس بالوقوع فى الخطأ ، وما يترتب عليه ، كما تنعدم الرغبة فى التصحيح والتعلم .

وإذا كان الانسان يسقط أحيانا فى هذه الرذائل ، فإن التوحيدى ، كمفكر مسلم ، وبالرغم من تصريحه بأن الخلق تابع للخلق ، وأن منه ما يتغير ومنه ما لا يتغير ، أقول بالرغم من ذلك فهو كمفكر مسلم يؤمن بالعفو الإلهي ، ويؤمن بالندم والتوبة ، وأن احساس الإنسان بخطئه من شأنه أن يلبسه ثوب العفو الإلهي ، وهذا العفو منوط بالضمير إذا تعلق بالرجاء ، والله يقول (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) .
والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (حرمت النار على عين بكت من خشية الله ، وحرمت النار على عين سهرت فى سبيل الله ، وحرمت النار على عين غضت عن محارم الله) (٧٥) .

في العلاقة بين العقل والمال وبين الأخلاق :

والتوحيدى يهتم اهتماما بالغا بالمواقف الأخلاقية(٧٦) فهو يسجل مثلا بعض السلوك المردول فيصف صاحب على لسان أبى زكريا الصيمرى بأنه (رقيقا أهوج ، شئى الأدب ، حديدا ، كثير الكذب ، شديد التلون ، عسير المأتى ، ممقوت العجب ، عظيم الكبر ، طويل الحصومة ، دائم المراء ، وقاعه فى أهل الفضل ، حاسدا لذوى الأدب ، مقتاظا على ذوى المروءات ، منانا بالقليل) (٧٧) .

وهذا الفساد الأخلاقى لا توازيه كل النعم المالية أو المادية التى حظى بها الرجل ، وبالتالي فقيمة العقل ورجحانه على المال مهما بلغ حقيقة ولذلك يقول على لسان الصيمرى (العقل اذا صح فهو المنيحة التى لا يوازيها شئ ، واذا اختل فهو البلوى التى لا يتلافها شئ ، ولو كان مع هذا العقل عاريا من جميع ما عددناه لعلاه بعض العامة بكيسه ولطفه) (٧٨) .

ومع ذلك فان الواقع الاجتماعى له حكم مختلف عن الحقيقة الموضوعية ومن ذلك أن الغنى كثيرا ما يستتر عيوب أصحابه (فالغنى ربه غفور) ويقول :

(٧٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٨٠ .

(٧٧) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ .

(٧٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

ذرينى للغنى أسعى فانى رأيت الناس شرهم انفقير
وأبعدهم وأهونهم عليهم . . . وإن أسى له كبرم وخير
ويقصيه الندى وتزدرية حليته وينهره الصغير
وتلقى ذا الغنى وله جلال يكاد فؤاد صاحبه يطير
قليل ذنبه والذنب جم ولكن الغنى رب غفور (٧٩)

ولذلك فالصاحب بالرغم مما فيه من رذائل أخلاقية فله (مع الغنى
أمر ، ونهى ، وقوة ، وسلطان ، وجد ، ودولة ، فكل عيبه مستور ، وكل
فضله منشور) (٨٠) .

ولكن يؤكد أن المظهر مهما بلغ ، لا قيمة له ، ولا يدل على شيء فى
نفسه ، اذ تبقى هناك حقيقة ، وهى أن الظاهر لا يتطابق والباطن
بالضرورة ، والمحك فى النهاية هو الباطن ، وبالتالي فالنظر لا يكون الى تقاء
الثوب ، وحمرة الوجه ، وفراحة الموكب ، أو الى الحشد أو المواكب ، وانما
يجب أن ننظر الى (عرض الرجل كيف هو ، والى الشكر له كيف هو ،
والى درهمه من أين وجهه ، والى أين توجهه) (٨١) .

ولكنه يؤكد فى نفس الوقت انه كما ان الألسن تتبع القلوب فالعيون

(٧٩) الأبيات لعروة بن الورد - وهو المعروف بـ (عروة الصماليك) شاعر جاهلى -
وقد لاقى الظلم من أبيه فثار على الظلم الاجتماعى (ولف عصاة من الصماليك ، تغير على
الأغنياء وتوزع الغنائم على الفقراء ، قصوره شعره فارسا يدويا جوادا مغامرا) وتوفى سنة
٥٩٤هـ - الموسوعة العربية الميسرة ج ٢ ص ٨ ، ١٢ . ويظهر اعجاب التوجيدى بهذه الأبيات ،
وتصويرها للواقع الاجتماعى الذى تكشفه وتؤكد فى نفس الوقت رفضه باظهار المارقة بين
الحقيقة الأخلاقية والحكم الاجتماعى . ولعل بين شخصية عروة ، وشخصية مفكرنا تشابها من
بزاوية ما وخاصة الثورة على الظلم ولكن كل منهما عبر بما يحسنه .

(٨٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٠١ .

(٨١) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ .

تنطق عن الضمائر(٨٢) ، وذلك لأن التوحيدي وهو يتحدث عن المواقف الأخلاقية لا ينسى قدرته على النفاذ في خفايا النفس الانسانية فيربط بين التعبير الحركي ، والجلسدي ، وبين الدلالة بصرف النظر عن مظاهر الفعل أين يتجه أو بماذا يسمى .

، ويرى التوحيدي ان الحاجة تدعو الى اظهار الفضائل والردائل على الأقل عن طريق الإيجاز ، واذا ذكرت الفضائل فلا بد أن تذكر الردائل والعكس ، وهو يذكر من الفضائل مثلا : الشجاعة - العدالة - الكرم - الرأفة - الجود - ويقابل هذه الفضائل الردائل : وهي : الجبن - السفه - البخل ... الخ : - وذلك لانه (بانكشاف الفضائل انكشاف الردائل ، وكذلك بانكشاف الردائل انكشاف الفضائل) (٨٣) .

ثم يشرح لزوم كل فضيلة مع الإنسان :

فالشجاعة : يقهر بها كل ما توعد منه ويلين كل ما يشتد عليه ، ويقهر بها كل ما عداه ، وأولها نفسه التي اذا قدر عليها كان على غيره أقدر ، واذا جار على خاصيته فهو على خاصة غيره أجور(٨٤) .

والعدالة : لما كانت بها يملك خلة التساوى فهي اذا صارت له صورة اكتسب بهجة الهية فالتساوى (من الوحدة ، والوحدة هي التي إليها الشوق ، وعليها وله الخلق) (٨٥) .

الحلم : يحليه ، بحلية ربانية ، والحلم اذا اتخذ سلوكا له ، قرب ،

(٨٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٥٠ .

(٨٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٧ .

(٨٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٦ - ٩٧ .

(٨٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٧ .

وخدم ، وحمد ، هذا فضلا عن انه بالحلم يترقى لأنه (من الحصول المرقية للبشر عن صفات النوع) (٨٦) .

والحلم كفضيلة أخلاقية للانسان يعتبر من أرقى ما يتصف به البشر ، اذ وصف الرحمن به نفسه ثم أسبغه على الانسان ومعرفة فضل الحلم يجب الاهتمام به . والاستكثار منه (فان الحلم سكينه الهية ، وحلية ملكية ، وقنية عقلية ، وقد أطلقه الناموس الحق على الله عز وجل ، فما ظنك بما ينعت به رب العالمين ، خالق الخلائق أجمعين ، ثم ينعت به بشر خالق من الماء والطين ، وأبرز لعيون الناظرين ، تبارك الله رب العالمين) (٨٧) .

الكرم : وبه قوام الانسان في نفسه ، وعليه مداره مع بني جنسه (٨٨) .

الرافة : وهي تثني اليه أعناق الجبابرة (٨٩) .

الجود : وبقدر طاقة الانسان يكمله جوده الكمال اللائق به (٩٠) .

ويربط التوحيد بين التحلى بالفضائل وطلب السؤدد من هزم الفضائل الأخلاقية : الكرم - الصبر - الحلم - والبذل والعطاء .

ولا بد من طرح الحق وكف السفاه ، وقضاء الحقوق وأيضا بعث المحبة في القلوب (٩١) .

ويصل اهتمام التوحيد بالفضائل الى درجة أن يؤيد شراء حسن

(٨٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٧ .

(٨٧) المقابسات : تحقيق توفيق حسين ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

(٨٨) الاشارات الالهية : ص ٩٧ .

(٨٩) الاشارات الالهية : ص ٩٧ .

(٩٠) الاشارات الالهية : ص ٩٧ .

(٩١) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ .

السيرة بالمال - فعنده ان الأفضل للانسان أن يدفع عن عرضه ، وسمعته ، ومكانته ، من أن تدم أو تذكر بسوء ، ويذكر بعض الشعراء الذين هجوا من منعهم ، وهنا يبدو التوحيدى وكأنه يؤيد الابتزاز ، ويبحث عن الظاهر الذى رفضه من قبل ، ويترخص ، فما قيمة خلق معلق بقول قائل ؟ ولكنه وهو يستشهد بأثر الهجاء على العرب حتى البكاء ، يفسر ذلك بأنه لشرق نفوسها ونزاهتها عن كل ما يتخون جمالها ويعيب فعالها(٩٢) . ولذلك فهو يجد ان طلب الثناء شرعى ، بل ان من رغب عنه فقد رغب ملة ابراهيم وذلك (لأن الله تعالى أخبر أنه سأل ذلك ، وما سأل الا بعد أن أذن له ، وما أذن له الا بعد أن علم انه الخلق الاسنى ، والاختيار الأعلى ، والطريقة المثلى فقال (واجعل لى لسان صدق فى الآخرين) وقال (وباركنا عليه فى الآخرين) .

الانتحار : ويتناول التوحيدى الانتحار من زاوية أخلاقية ، وقد شغل مفكرنا بهذا الموضوع كما مر فسأل فى دهشة عن السبب الذى يدفع بالانسان الى أن يختار الموت ، ولكنه هنا ينظر الى الموت اختيارا باعتباره موقفا أخلاقيا ، وهو يقص علينا هذه القصة فيقول (شاهدنا هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ، ومقت معارفه له ، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد جبلا الى سقف البيت ، واجتثق به ، فغابت نفسه فى ذلك ، فلما عرفنا حاله جزعنا ، وتوجعنا ، وتناقلنا حديثه وتصرفنا) (٩٣) .

ثم يعرض لنا ما دار حول هذا الموضوع من نقاش ، ثم يعرض لرأينى ، أحدهما : يؤيد الشيخ المنتحر فيما فعل ويجله لفعلته ، اذ يجد فيها عمل

(٩٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٢ .

(٩٣) المقابسات : ص ١٩٦ .

الرجل ، وكبر الهمة • والرأى الثانى : يأخذ بموقف الدين من الانتحار
وخلاسة هذا الرأى ان الرجل قد تخلص من شقاء لينذهب الى شقاء أعظم
فلم يكن من الصواب أن يميل الى جانب الطبيعة لما ضاقت نفسه بالحياة ،
بل كان يجب أن يسمع لصوت العقل ، وهو الموافق للحكمة وللوحى ،
وذلك ان الله هو مالك هذه الأعضاء التى هى للانسان ، فلا يحق له أن
يفرقها ، انما وجب عليه بوصفه ساكنا لهذا الهيكل أن يطيع من أسكنه
فيه (وجعل عليه أجرة السكنى بعمارة السكن ، وتنقيته واصيلاجه
وتصريفه فيما يعينه على السعادة فى العاجل والآجل) (١٤) ؛

نقطة :

هذا هو مجمل آراء التوحيدى فى المسائل الأخلاقية ، ولا يخرج
مفكرنا عن المفاهيم القرآنية ، مع تأثره ببعض الاتجاهات اليونانية ،
وخاصة الأفلاطونية ، شأنه ذلك شأن الفلاسفة الاسلاميين ، وشأن
مسكويه ، الذى ربما حاول أن يقدم مذهبا ، فوضع آراء شتى من النظريات
اليونانية والمفاهيم الاسلامية ، وان لم يفلح فى التوفيق بينها من حيث
التفاصيل (٩٥) . كما إنه (قد جعل للدين أثره الكبير فى تقويم الأخلاق
والوصول للسعادة) (٩٦) . ان ان التوحيدى للأسف لم يهله القدر
ليكتب رسالته فى الأخلاق لنحكم كيف كان سيعرض لمذهبه فى الأخلاق ،
ولكن مما سبق عرضه نتبين ملامح هذا المذهب ، ونرى أمامنا مشكلتين
رئيسيتين :

أولا - المشكلة الأولى :

وهى حول العلاقة بين الخلق والخلق ، وبالتالي مدى مسئولية الانسان
عن فعله الأخلاقى ، فقولہ ان الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية (٩٧) من
جهة ، ثم سؤاله فى الهوامل من جهة ثانية فى المسألة (٩٨) عن حسنة
الفاصل العاقل لنظيره مع علمه بشناعة الحسد وقبح اسمه ، وعلمه
بأنه مذموم فى كل عصر وكل أخلاق ، وكذلك عندما يطرح سؤالاً آخر
مرتبطاً بهذا السؤال وهو (أن كان هذا العارض لا فكاف لصاحبه منه ،

(٩٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام أبو ريذه ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٩٦) محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية ،

ص ١٠٦ .

(٩٧) رسالة الحياة : ص ٥٨ .

لانه داخل عليه ، فما وجه ذمه والانحاء عليه ، وان كان مما لا يدخل عليه ، ولكنه ينشئه في نفسه ، ويضيق صدره باجتلابه ، فما هذا الاختيار؟ (٩٨) .
ثم يكمل تساؤلاته عن المعرفة والأخلاق (وهل يكون من هذا وضعه في درجة الكلمة أو قريبا من العقلاء) (٩٩) .

المشكلة الثانية :

وهي هل الأخلاق معرفة ؟

وقد مر في الكلام عن رأيه في الفلسفة تعجبه ممن يدع دراسة الفلسفة ثم يسلك سلوكا لا أخلاقيا وقد قال التوحيدى أن من الأخلاق ما يزول بالرياضة كل الزوال أو يقل بعض الاقلال ، وبالجمله يمكن أن يتبدل ويتغير ، والثاني صورة للنفس لا يطمع في البراءة منه (١٠٠) . هذا بالاضافة الى تركيزه على أثر التربية والنشأة ، ولكنه فتح الباب أمام الاختيار لقوله بضرورة سعى الانسان ومحاولته ، اذ عليه ألا يئأس من اصلاح ما هو مستطاع ليأسه من اصلاح ما هو غير مستطاع (١٠١) .
وبالتالى فالاختيار موجود وعلى الانسان قدر من المسئولية هنا ، ولكن المنظور الفكرى العام للتوحيدى يجعل الانسان بين التسيير والتخير ، وربما كان هذا موضع نقد للتوحيدى ، اذ أنه عندما أراد أن يصور المواقف الأخلاقية في صور حية من خلال الصاحب ، وابن العميد وغيرهم كان قاسيا في الثلب ، والنقد ، ولم يترك في معظم الأحيان مجالا للاعتذار ، ولو بالطبع ، الذى هو صورة للنفس لإبرائه منه كما أشار ،

(٩٨) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ .

(٩٩) الهوامل والشوامل : ص ٧٠ .

(١٠٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(١٠١) المقابسات : ص ٨٦ .

• ولكن ربما كان هذا فى نظر التوحيدى أيضا موضوعا للنقد الأخلاقى .
وفى المشكلة الثانية وهى هل الأخلاق معرفة ، فقد وجدنا التوحيدى
كما مر يعجب ممن يفخر بدراسته للفلسفة ثم يسلك ساوكا لا أخلاقيا
أو يستبيح قتل النفوس ، وسقراط كان يرى ان الفضيلة يمكن أن تتعلم
وفى هذه القضية أكثر من جواب ، وقد (شغلت هذه المسألة الفكر
اليونانى فى القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد ، وأجمع الكل على ان
الفضيلة يمكن أن تتعلم ، لكنهم اختلفوا فى الوسائل الى تعليمها (١٠٢) .
وقد ناقش هذه القضية دكتور بدوى فى كتابه (الأخلاق النظرية)
فى فصل عنوانه (هل يمكن تعلم الفضيلة) (١٠٣) ، ثم أورد تلخيص
جنكليفتش للموقف بقوله (وبالجمله هل تعلم الفضيلة ، أو لا تتعلم ؟
والجواب كلا الأمرين معا ، وفقا لما نقصده ؟ ان الجواب عن هذا السؤال
سيبقى بالضرورة مترددا ان الفضيلة لا تعلم لانه لا شئ جوهريا يتعلم ،
فالمرء يتعلم حسن المعاملة ، ولكنه لا يتعلم حسن الحركة ، ويتعلم الأدب
politesse لا الرقة delicatessen ، ويتعلم تعازى التماسيح لا صدق
الدموع وتلقائية التعاطف ، وأن يريد ، وأن يبكى ، وأن يحب كلها فى
نفس الوضع من هذه الناحية . انها أمور ينبغى أن يشاقتها الانسان ،
أمور لا تحدث بحسب الطلب والتوصية ، ولا يغنى عنها أى مجهود عقلى
أو أية دراسة) (١٠٤) .

(١٠٢) عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ، ص ١٥٧ .

(١٠٣) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٥٧ - ١٦١ .

(١٠٤) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٦٠ - ١٦١ ، وانظر أيضا فى رأى جانكلفيتش
V. Janklevitch فى هذا الموضوع ، يحيى هويدى . مقدمة فى الفلسفة العامة . الطبعة

السادسة ، ص ٣٦٨ .

وقد جاء رد أرسطو على هذا من قبل ، فيجيب برأيه هذا على تساؤل التوحيدى ودهشته ، اذ كان سقراط قد سأل فى هذه المسألة المشهورة (هل يعقل أن يختار المرء الرذيلة بملء ارادته ، وقد أدرك انها رذيلة ؟ فيجيب : ان نعم لان العلم وحده لا يحرزنا من اقتراف الاثم ، كما مر ، فقد نكون على يقين من سوء الفعل ، ولكننا نختاره مع ذلك ، لان الاختيار معناه ان بوسعنا انتخاب أحد الوجهين ، والا لم يكن المرء المبدأ المحرك لأفعاله ، أو فاعلها ، وهو ما يتنافى مع مفهوم التبعة الأخلاقية) (١٠٥) .

(١٠٥) ماجد فخري : أرسطو المعلم الأول ، ص ١١٩ - ١٢٠ ، وانظر فى ذلك أيضا
ولتر ستيس • تاريخ الفلسفة اليونانية • ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٦١ •

مصدر الأخلاق :

أما عن مصدر الأخلاق أو الالتزام الأخلاقي عند مفكرنا فهو الدين ، ويضيف العقل ، والعلم ، ولا غرابة في ذلك إذ إن التوحيدى مفكر مسلم أولاً ، ولكن لا ننسى موقفه من الفلسفة بوصفها طريقاً من طرق الوصول إلى الحقيقة ، وإن جاءت بعد الدين ، فالعقل بعد الوحي ، نعم ، ولكنه أيضاً له طريقه . وهو يقول (والعمود الذى عليه المعول والغاية التى إليها الموصول فى خصال ثلاث من دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل وأصول مصالح الخلق فى المعاش ، والمعاد ، وهن : الدين والخلق والعلم . بهن يعتدل الحال ، وينتهى إلى الكمال ، وبهن تملك الأزمة ، وينال أغز ما تسمو إليه الهمة ، وبهن تؤمن الغوايل ، وتحمد العواقب ، لأن الدين جماع المرائش والمصالح ، والخلق نظام الخيرات والمنافع ، والعلم رباط الجميع ، ولأن الدين بالعلم يصح ، والخلق بالعلم يطهر ، والعلم بالعمل يكمل) (١٠٦) . وهو هنا يعنى العقل حيث هو مناط التكليف الشرعى ، أما الفعل الذى هو تعبير عن الفكر الفلسفى فقد دعا الفلاسفة إلى الخلق القويم ، وحث على الفضائل ، والسعادة عند هؤلاء ، تكمن فى (رفض الشهوات والاحسان إلى الناس وغير الناس بغير امتنان ولا اعتداد ولا طاب جزاء ولا استحما) (١٠٧) .

ومن هنا يتجاوز التوحيدى فى كلامه عن الأخلاق ، مجرد الوعظ والإرشاد والتقرير ، كما تجاوز مجرد ذكر الحكم والأمثال القصيرة وهو

(١٠٦) مثالب الزيرين : ص ٢١٠ .

(١٠٧) مثالب الزيرين : ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

• ما راج في اشرق حيث ان الشرق موطن الحكم والأمثال(١٠٨) .

وقد رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى الفكر العربى قصورا عن
انظر افسفى فى الأخلاق(١٠٩) . وذهب الى (أن العقل الشرقى لم يستطع
أن يهضم الفلاسفة اليونانيين الا بعد أن وضعت لهم • وانتحالا فى أغلب
الأمم أمثال ، وجعل حكمة قصيرة ، عنى بإيرادها كثير من كتب (الملل
والنحل) • وفيما أورد أبو حيان التوحيدي وإستاذه أبو سليمان
السجستاني (١١٠) • الا أن الدكتور أحمد محمود صبحى يتحفظ حول
هذا رأى ، فهو لا يذهب لمخالفة آراء الباحثين فى ان الفكر الاسلامى
لم ينتج فلسفة أخلاقية ، وانما يأتى التحفظ باضافة عبارة (بالمفهوم
الأرسطى للأخلاق) (١١١) •

ولا مجال لمناقشة هذه القضية الهامة ، ولكن لعل العرض السابق
للأخلاق فى فلسفة التوحيدي قد أثار هذا الموضوع ، وما زال الحقل بكرا
فى هذا الموضوع ، وخاصة بعد ما أشار اليه الدكتور صبحى من أن النسق
الأرسطى الذى يستبعد صدور الأخلاق عن عقائد أو ميتافيزيقا ليس هو
النسق الوحيد •

(١٠٨) عبد الرحمن بدوى : مقدمة (الحكمة الخالدة - جاويدان خسرو) ، تحقيق وتقديم
دكتور بدوى ، ص ٧ •

(١٠٩) أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى ، ص ١٥ •

(١١٠) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الحكمة الخالدة ، ص ٧ •

(١١١) أحمد محمود صبحى : المرجع السابق ، ص ١٩ • وأنظر : حامد طاهر ، المرجع
السابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨ ، وأنظر أيضا : ماهر عبد القادر محمد على ، مقدمة نقدية لكتاب
• ما يوت • مقدمة فى الأخلاق • ترجمة ماهر عبد القادر - (٣) موقف المسلمين من الأخلاق
• وقضاياها ، ص ٢٣ - ٢٨ - ومن هنا نرى أهمية دراسة هذا الموضوع •

الموقف من الفحش أخلاقيا وفنيا :

ساد قول الفحش في عصر التوحيدى ، وذكر مفكرنا كثيرا من ألوان الفحش في كتبه ، وقد أخذ عليه ذلك (١١٢) . فكيف نفسر هذا في ضوء فلسفته الأخلاقية وموقفه الصوفي ؟

نعم ذكر التوحيدى الفحش في كتاب (البصائر والذخائر) وكتاب (الامتاع والمؤانسة) ولكن التوحيدى في ذلك لم يكن منفردا في عصره ، بل كان هذا شائعا في أدب ذلك العصر ، ولم يكن أمرا مستغربا ، ولا مستهجن اجتماعيا ، بدليل ما ورد في (الامتاع والمؤانسة) في مجلس الوزير وفي حضرة من حضر ، مع أن الوزير فيما يذكر التوحيدى كان متدينا فقد قال (ونظرت اليه وقد دمعت عيناه ورق فؤاده وهو - كما تعلم - كثير التآله ، شديد التوقى ، يصوم الاثنين والخميس ، فاذا كان أول رجب أصبح صائما الى أول يوم من شوال وما رأينا وزيرا على هذا الدأب وبهذه العادة لا منافقا ولا مخلصا ، وقد قال تعالى (انا لا نضيع أجر من أحسن عملا) (١١٣) .

وقد ورد الفحش في كتب التوحيدى على ألوان فمنه ما هو جنس صارخ حتى يصعب ذكره في هذا المجال (١١٤) ومنه ما هو فحش ديني كقوله (في النبىء شيء من الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) والنبىء يذهب الحزن) (١١٥) . ومنه أيضا ما هو أخلاقى يصور واقعا

(١١٢) أحمد أمين : مقدمة البصائر والذخائر ص د .

(١١٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٧٩ ، والآية من سورة الكهف رقم ٣٠ .

(١١٤) البصائر والذخائر : ص ٤٦ ، والامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ٥٥ .

(١١٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٥٥ .

أو مفهوما جديدا للعشق أو غيره وذلك كذكره لقول ابن سيرين (كانوا يعشقون من غير ريبة فكان لا يستنكر من الرجل أن يجيء فيحدث أهل البيت ثم يذهب ، قال هشام : ولكنهم لا يرضون اليوم الا بالمواقعة) (١١٦) .

ويظهر من الأمثلة السابقة أن هذا الفحش كان تصويرا للواقع ، وهو لون من ألوان الأدب الشائع في ذلك العصر لا يمكن تجريئه قتيلا اللهم الا في ضوء الأيديولوجية التي تحكم هذه الحضارة ، ألا وهي الفكر الاسلامي ، وقد عدد الأستاذ أحمد أمين الأسباب وراء الفحش في بعض كتب التوحيدى ، مقدما ثلاثة :

الأول شيوع الفحش فى العصر (فنحن اذا قلنا : ان الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة ، لم نبعد عن الصواب) (١١٧) .

والسبب الثانى ان أبا حيان كان فيما يظهر مكبوتا جنسيا . والسبب الثالث افراط الناس فى المجون فى عصره ، والواقع ان السبب الثانى ليس هناك دليل عليه .

أما عن قوله (وربما كان يظن أن وجود هذه الناحية فى كتبه تسبب لها الزواج ، وتجعل الناس يقبلون عليها ، وربما ناله من ذلك خير مآدى . ولكنه يظهر انه لم ينجح فى ذلك أيضا) (١١٨) .

ولا يمكن فهم هذا الرأى الا اذا اعتبرنا أبا حيان يعيش فى عصر

(١١٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٥٦ .

(١١٧) - أحمد أمين : منة البصائر والنشائر ، ص هـ .

(١١٨) المرجع السابق : ص هـ .

الطبعة ، وحقوق المؤلف ، (مع انها مهضومة أو غير مضمونة على الأقل
فى العالم العربى حتى الآن) .

وكان التوحيدى يسوق أحيانا الفحش ليؤكد قيمة كما ذكرت أو
فكرة ومن ذلك على سبيل المثال ذكره لهذه الرواية عن العشق (قال
الأصمعى : قلت لاعرابى : هل تعرفون العشق بالباديه . قال : نعم ،
أىكون أجـد لا يعرفه . قلت : فيما هو عندهم ؟ قال : القبلـة والضمة
والشمة قلت : ليس هو هكذا عندنا . قال : وكيف هو ؟ قلت : أن يتفجـد
الرجل المرأة فيباضعها . فقال : قد خرج الى طلب الولد) ولكن يجب أن
أشير الى أن التوحيدى لم يكن بذلك خارجا عن حدود الدين ، لأننا نجد
هذا فى كتب المرحلة الأولى والثانية مثل ما فى (البصائر والذخائر)
وفى (الامتاع والمؤانسة) ولكننا نجد ذلك يختفى تماما فى (الاشارات
الالهية) مثلا ، وإن كان موضوع الكتاب يفرض ذلك الا أن المنحى الروحى
للتوحيدى أيضا قد تغير كلية ، وهو كذلك يرفض الفحش صراحة فى
(مثالب الوزيرين) وإن كان سابقا حسب الترتيب الزمنى الذى أشـرت
اليه لكتاب (الامتاع والمؤانسة) الا أن رفضه للفحش يأتى من حيث هو
دلالة على سلوك أو معتقد . وبالتالى فهو يرى من هذه الزاوية عدم اتفاقه
مع الدين ، فهو إذ ينكر على الصاحب بن عباد مصاحبته لاهل المجون
والفسق ، وبعد أن يعرض الحديث يذكر فيه شعرا خارجا ، يستنكر أن
يكون هذا ممن يمكن أن يكون عماد الدين ، وناصر الاسلام والمسلمين ،
ثم يقول (والويل له ثم الويل لمن يتولاه وينصره) (١١٩) ، وهو فى مجل
استنكاره لكلام الصاحب باعتباره متلفضا مع دهواه بالمصالح والتدين

يظهر رفضه لهذا الاتجاه في قول الفحش فيقول (أفهنا كلام من يدعو الى الله ، ويجب أن يستجاب له ، ويجرى على طريقته ، ويكون ذريعة بين الله والعبد ؟ هذا عافاك الله باللعنة أولى ، وبالبراءة منه ومن أصحابه أحق ، ما أقل حياء هؤلاء ، واشد تكاذبهم ومكابرتهم) (١٢٠) .

فكيف نفسر ما يبدو على انه تناقض في هذا الموقف ؟

١ - هل أقول انها الضرورة الأدبية في طبيعة كتاب (الامتاع والمؤانسة) التي أملت عليه ذلك ؟ ولكن ألا نكون بذلك قد تجاوزنا حدود الضرورة إذ أن فحشه انما يأتي ضريحا ومباشرا ؟ ، أو ان ذلك صدق في التدوين ؟

٢ - أو أقول انه انما قال طلبا للارضاء ولطلب المعاشرة ، وهو ما جعله أحيانا يئذل نفسه حتى الاساءة لشخصه وكرامته ، أو أن (الامتاع والمؤانسة) كان تسجيلا لحوار لم يكن التوحيدى فيه يملك الا الاجابة على ما يطلب منه ؟

٣ - أو أن التوحيدى ينكر الفحش من حيث هو سلوك ، أو دعوى لمفهوم أخلاقى وان كان يقبله فى عرضه كدليل على واقع معاش ، فكما عبر عنه فى (الامتاع والمؤانسة) عبر عنه فى (مثالب الوزيرين) تدليلا على فساد من أراد اظهار فسادهم ؟

وأيا كان الأمر فلا شك أن الموقف محير بعض الشيء ، ويمكن أن نفسر ذلك بأن التوحيدى قد قبله وسجله فى « الامتاع والمؤانسة » ولكنه استنكره فى (مثالب الوزيرين) لما يفيد ذلك فى اظهار فساد صاحب .

ولكن عندئذ ربما أبدوا أقرب الى الحكم الموضوعى أرى انى أكون قد ظلمت.
التوحيدى والأقرب من ذلك القول بأن التوحيدى فى « الامتاع والمؤانسة »
كان تحت الضرورة ، والاحساس بالخوف والقلق الذى يدفعه الى طلب
الرضا عنه من الوجهاء ، ليشعر بالأمان الذى يفتقده فى بلاطهم ، ولكنه من
ناحية أخرى تحت الاحساس الصوفى أو الدينى العميق يرفض الفحش ،
وهذه عموما محاولة لاكتشاف ما يبدو تناقضا ولكن أيا كان الأمر فيجب
أن (نقرر أن الذى يراجع آثار الكتاب فى ذلك العصر يقتنع بأنهم لم يكونوا
فى الأغلب رجال حشمة ووقار ، وانما كانوا يفضلون الصراحة العابثة فيما
يقولون وما يعملون) (١٢١) .

ولكن التوحيدى يوضح وجهة نظره فى هذا الموضوع ويعرض أسباب
ذكره للفحش وله فى ذلك رأى نفسى وفكرى وهو أن ذلك جزء من التجربة
الانسانية لا غنى عنها الا بتقصى الفهم وتبليد الطبع . يقول : (اياك أنه
تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل ، الجارية على السخف فانك لو
أضربت عنها جملة لنقض فهمك وتبليد طبعك ، ولا يفتق الفعل شئ كتنصيف
أمور الدنيا ، ومعرفة خيرها وشرها ، وعلايتها وسرها) (١٢٢) .
وربما بدا هذا فى باب فلسفة الفن أدخل ولكنه أيضا موقف أخلاقى .

(١٢١) ذكرى مبارك : النشر الفنى فى القرن الرابع ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(١٢٢) البصائر والنخائر : ص ٤٩ .

الفصل السابع

تصوف التوحيدى

- التصوف والصوفية والتوحيدى
- الناس تشغل عن الطريق
- الدنيا من منظور الصوفى
- تعريف التصوف
- الفاظ الصوفية - واصطلاحات
- الولاية والأولياء
- الكرامات
- العبودية
- الشرك
- التوسل بالأولياء
- التسليم لله
- الانسان والله
- الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى
- معالم الطريق الصوفى عند التوحيدى
- التصوف والأغتراب
- نقد وراثى

تصوف التوحيدى

موقف المفكر من الثقافة والفكر كمشروع حياة ، أو كجزء من مشروعه الوجودى ، أهم دلالة على مدى أصالته ، وتفاعله مع موضوعاته ، أيا كان الفرع الذى يمارس فيه هذا النشاط الانسانى المميز ، وقد نجد من المفكرين من يستغرق الفكر والثقافة وقته ونشاطه ، ومع ذلك نجد هذا أيضا مدخلا أو سبيلا لمشروع آخر كطلب الوجاهة ، أو الشهرة ، أو تحقيق كسب مادى بوصفه أغلى أمنية وأعلى قيمة يسعى وراءها ، ولكن من المفكرين من يعتبر الفكر فى مشروعه سبيلا أو أسلوبا ليحيا الوجود بأغزر ما يمكنه ، واختيارا لتحقيق أكثر امكانياته ثراء ، وقد تأتى الأشياء الأخرى نتيجة لازمة ، حيث ان الفعل والتحقيق نفسه يظهر فى المجتمع وبيند الناس ، دون تعلق بسطحيات وتفاهات الشكل ، أو سخافة التعلق بشهرة بلا قيمة أو تقدير ، ودون ابتذال لقيمة ، أو تنازل عن خريته .

ولذلك اذا قال التوحيدى أنه انما كتب ما كتبه للناس ولطلب المكانة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولد الجاه عندهم (١) . نصدقه ولكن نحذر ، وليس فى هذا مغالاة أو شطط فى التفسير ، ولكنه واقع يصدق التوحيدى نفسه عند التحليل ، أو النظرة المتأملة ، فاما انه أراد أن يستمتع بنتائج مادية لهذا كله ، أو أنه كان يأمل فى حياة أطيب ، أو أقل قسوة مما لاقى ، فلا شك فى ذلك ، ولكن المهم أن علاقة التوحيدى بالفكر والكتابة لم تكن علاقة بحرفة ، بل كانت علاقة حياة ، وعلاقة بهدف وغاية ، واختيارا لتحقيق

(١) ياقوت : معجم الادباء ، ج ١٥ ص ١٨ .

امكانياته ، وانجاز مشروعه ، وممارسة حريته ، ولعل ذلك كان هو الأمر الوحيد الذى يتجه نحوه بحرارة ايمانا بجدواه ، فحتى مع ادراكه لطباع الناس ، والواقع الاجتماعى ، وأساليب التزييف فيه ، فقد أفسد عليه صدقه الفنى ذلك الإدراك وتجربته الانسانية والفكرية الفريدة هى التى شلت يده وقدراته عن حسن الاستفادة بفهمه للواقع من حوله ، ولم يكن عجزه فى ذلك الا سيطرة روح الفنان على الحرفى ، والانسان على ابن السوق ، والمفكر على السياسى المراوغ ، فقد كان فكر التوحيدى بحق هو حياته ، فان وجدناه يكتب لهذا أو لذلك ، أو بناء على طلب هذا الوزير أو ذاك الوزير ، فان ما كتبه يظل رغم ذلك تعبيرا عن فكره .

التصوف والصوفية والتوحيدى

وقد كتب مفكرنا فى التصوف ، وعبر عن اعجابه بالصوفية ، الذين صحبهم منذ سنوات مبكرة من عمره ، ولكن كتابه (الاشارات الالهية) جاء تتويجا لكتابات عامة ، وكتابه الصوفية خاصة . فقد انتهى الى التصوف منهجا وطريقا ، وعبر الاشارات اصدق تعبير عن زفرات نفسه ، تعبيراً يجمع بين عقله المفتوح وروحه المتطلعة الى اسمى وجود ، وجاء الاشارات ، وكأنه يوميات مرید فى الطريق يسجل لنا معاناته النفسية ، ومحاولاته المستمرة مع نفسه الجامحة لترويضها على أن تقطع طريق المجاهدات ، وليخرج بها من مطامعها ، ورغباتها التى استذلته بطاعته لها ، وانقياده لهواها ، ومن هنا فالعنصر الذاتى فياض وغالب فى هذه المناجاة .

ومن هنا كان الاعتماد على النص أمراً هاماً الى أبعد الحدود ، لأن الصياغة الأدبية نفسها بما تحوى من دلالة وإشارة ، لا تنفصل عن المعنى الفكرى أو النظرى الذى تصوره ، بل ان الفكرة وحدها لا تشى لنا بكل ما تحمل الجملة من معنى ، ولذلك فسوف أذكر عدداً من النصوص لتوضيح فكره ، وبيان السمو الروحى فى اتجاهه الصوفى .

وأشير الى أن تصوف التوحيدى لم يكن تصوفاً لمجرد عجز ، أو نظرة متشائمة أو هزيمة فى دنيا الناس ، لأنه لم يكن من أصحاب التواكل ، أو الدعاوى السلبية الدخيلة على التصوف الإسلامى الحق ، وإذا كانت معانى التسليم قد ترددت عنده كثيراً فليس فى هذا عجز أو قعود ، أو تواكل يؤدى الى سقوط التكليف . والقعود عن طلب الرزق(٢) .

(٢) عبد الرازق محيي الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٦٩ .

انما هو يقصد ما يذهب اليه كل تصوف اسلامي حق ، حيث
(لا يعنى ترك التدبير ، ترك التصرف فيما وجه العبد فيه وأبج له ...
كيف ... ومن طعن على التكسب فقد طعن على السنة ، ومن طعن فى ترك
التكسب فقد طعن على التوحيد ... فترك التدبير ترك الأمانى) (٣) أو
أن القول الفصل فى ذلك بحق كما يقول ابن عطاء الله (انه لا بد لك من
الأسباب وجودا ، ولا بد لك من الغيبة عنها شهودا فائبتها من حيث أثبتها
بحكمته ، ولا تستند اليها الا لعلمك بأخبيتها) (٤) ... وكذلك لم يذهب
شيخنا الى القول بسقوط الشريعة اذا كشفت الحقيقة (٥) .

وكذلك كان موقف أهل التصوف الاسلامي الحق . فالكلاباذى يؤكّد
اجماعهم على أن جميع ما فرضه الله فى كتابه وما جاء فى سنة رسوله هو
فرض واجب وحتم لازم على كل عاقل ، ولا يجوز التفريط فيه ولا التخلف
عنه من أى فرد من الناس ، وعلى أى وجه ، وان بلغ أعلى المراتب وأعلى
الدرجات وأشرف المقامات ، اذ لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة ، من
غير عذر مما جاءت به أحكام الشريعة وأجمع عليه المسلمون ، ثم أنه اذا كان
الانسان أشرف مقاما ، فان ذلك أحرى به أن يكون أكثر اجتهادا ، وأخلص
عملا وأكثر توفيقا (٦) .

وان الجهل قد شاع بين بعض مدعى التصوف ، فظنوا أن تصوفهم
خير من فقه الفقهاء بحجة أن النبي كان أميا لم يتعلم من صحيفة ولا كتاب ،

(٣) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ج ٢ ص ٦ .

(٤) ابن عطاء الله السكندري : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق ، موسى
محمد على ، عبد المال أحمد المرابي ، دار التراث العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٤٣ ، وانظر
أبو الوفا التفتازانى ، ابن عطاء الله وتصوفه ، الفصل الأول ، ص ١٢١ - ١٤٥ .

(٥) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٤٠٥ .

(٦) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٧٥ - ٧٦ .

وانما تعلم بنور بصيرته ، فليس هناك حاجة اذن الى الفقه الذى يستعمل
الفروض غير الواقعية ، ويستخدم حيلة بقصد الخروج من الاحكام (٧) .

وقد ذكر الأستاذ أحمد أمين هذه الفئة ونسبها الى التصوف ، ولكن
الحقيقة فى كتب التصوف غير هذا ، فالسراج الطوسى فى (اللمع) يعرض
لموقف الصوفية الحق ، وهو على عكس ما ذهب اليه هؤلاء ، وأعنى انه يتفق
والشرعية ، ويجل طبقات الفقهاء اذ (بهم يحفظ على المسلمين حدودهم) (٨)
وطبقات الصوفية لم يرفضوا الفقه ، ولم ينقدوا أصحابه .

ويقول الطوسى (ثم ان طبقات الصوفية أيضا اتفقوا مع الفقهاء
أصحاب الحديث فى معتقداتهم وقبلوا علومهم ، ولم يخالفوهم فى معانيهم
ورسومهم ، اذا كان ذلك مجانباً للبدع ، واتباع الهوى ، ومتوطاً بالأسوة
والاقتداء ، وشاركوهم بالقبول والموافقة فى جميع علومهم) (٩) .

والى هذا ذهب الكلاباذى أيضا ، فهو يقرر انه اذا كانت علوم
الصوفية هى علوم الأحوال ، والأحوال موارث الأعمال ، فانه لا يرث
الأحوال الا من صيخ الأعمال ، وأول تصحيح الأعمال : أن يعرف الإنسان
علومها التى هى علم الأحكام الشرعية ، وذلك من أصول الفقه وفروعه ، بل
يؤكد أن أول ما يلزم العبد هو (الاجتهاد فى طلب هذا العلم وأحكامه على
قدر ما أمكنه أو وسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه) (١٠) .

أقول ان هذه الحقيقة من أوليات التصوف الحق ، وهى الأساسيات

(٧) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٢ ص ٧٧ .

(٨) أبو نصر السراج الطوسى : اللمع - تحقيق - عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي

سرور ، ص ٢٧ .

(٩) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٢٨ .

(١٠) الكلاباذى : المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

التي أكد عليها أهل النُصوف ، أعنى اهتمامهم واحترامهم لفقهِه والتفسير والعلوم الشرعية ولذلك يؤكد عماد الدين الأُموي أن الصوفية دخلوا مع هؤلاء في علومهم في الحديث ، وأصول الدين وعلم الفقه (فالبداية فقهية والنهاية صوفية ، ومن لم يبلغ من الصوفية مبالغ الفقهاء وأصحاب الحديث ، ولم يحط بما أحاطوا به فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين بأحكام أفعال الجوارح الظاهرة ، وهم أصحاب العلوم الظاهرة ، والصوفية يلزمون أنفسهم بالأخذ بالأغلظ والأشق من أقوال العلماء في المسائل الخلافية) (١١) . ومفكرنا يقول عن الشريعة (الشريعة مآدبة الله للعباد) (١٢) وعن السنة يقول إنها (حلية الديانين) .

التوحيد : حياة النفس

المعرفة : الفوز بالقدس (١٣)

ومن هنا فتصوف التوحيدى اسلامى ملتزم لأنه (تصوف دارس متمقق ، ومؤمن سليم العقيدة ليس فيه خروج عن الدين أو المألوف) (١٤) . وقد أشار ياقوت في (قائمته لكتب التوحيدى) إلى أكثر من كتاب للتوحيدى فى التصوف - كتاب الاشارات الالهية جزءان ، كتاب الرسالة فى أخبار الصوفية ، كتاب الرسالة الصوفية أيضا (١٥) ، وقد أشار الدكتور عبد الرازق محيى الدين إلى أن الرسالة الصوفية هى نفس الرسالة

(١١) عماد الدين الأُموي : حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب ، بهامش -
قوت القلوب ، ج ١ ص ٢٦٦ .
(١٢) الاشارات الالهية : ج ١ تحقيق وداد القاضى ، ص ٢٣٧ .
(١٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧ .
(١٤) محمد عبد الفتى الشبىخ : ج ١ ص ٤٠٩ .
(١٥) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ٧ - ٨ .

فى أخبار الصوفية أو نظيرتها(١٦) ووافقته على ذلك الدكتور عبد الأمير الأعسم(١٧) .

وأشار أيضا الى أن تصوف الحكماء وزهد الفلاسفة الذى ذكره البعض للتوحيدي (هو الآخر من اختراعات المتأخرين وهو قريب لأن يكون تحريفا لعنوان (رسالة فى أخبار الصوفية) (١٨) . وقد تميز كتاب (الاشارات الالهية) بوصفه عملا خالصا للتوحيدي من حيث الفكر والأسلوب . فالتوحيدي انما يكتب فيها رسائل ، على شكل نجوى صوفية ، وهو فى التصوف بالكامل ، ويتميز عن كل كتب التوحيدي الأخرى ، وفيه يظهر (التنعيم الموسيقى الجميل الناتج من تقسيم الجمل الى فقر قصيرة متناسبة الطول) (١٩) . فهو فى الاشارات قد خلص تماما لاتجاهه الصوفى ، وقد استخدم . شأن الصوفية . رموزا ، وإشارات ، وأسلوبا إيحائيا روحيا .

وقد ذهب عبد الرازق محيي الدين الى انه ربما كان أسلوبه فى الاشارات هو الذى جعل البعض يظعن فى عقيدته (أعنى به الأسلوب الرمزى الغامض الحاشد بالاشارات والألغاز ، والذى يكون عادة عرضة للنقد ، ممن لم يآلفوا عبارات المتصوفة) (٢٠) .

وإذا صح ذلك فيكون قد جاء عن سوء فهم ممن طعن فى عقيدته أو سوء قصد ، وذلك لأن للصوفية ألفاظهم ، وانفرادهم عن سواهم كشأن كل طائفة من العلماء ، وفى ذلك يقول الامام القشيري (اعلم أن من المعلوم

(١٦) عبد الرازق محيي الدين : أبو حيان التوحيدي ، ص ٢٥٥ .

(١٧) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ، ص ٨٢ .

(١٨) عبد الأمير الأعسم : أبو حيان ، فى كتاب « المقابسات » ، ص ٨٣ .

(١٩) عبد الواحد حسن الشيخ : أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية ،

ص ٣٣٧ .

(٢٠) عبد الرازق محيي الدين : أبو حيان التوحيدي ، ص ١٦٤ .

ان كل طائفة من العلماء لهم الفاظا يستعملونها انفردوا بها عن سواهم .
تواطنوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل
على أهل تلك الصفة في الوقوف على معانيهم لأنفسهم والاجماع والستر على
من يأتيهم في طريقهم ، لتكون معا في الفاظهم مستبهمة على الأجانب غير
منهم اسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع
تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم
واستخلص لحقائقها أسرار قوم (٢١) .

ففي الاشارات اذن تميز في الأسلوب ، وفي الموضوع ، والمنهج ، فمن
حيث الموضوع نجده قد خصصه كاملا للتصوف ، ومن حيث المنهج كان
روحيا خالصا في شكل مناجاة ، وفيه من السمو الروحي ، ولهفة الشوق
الصوفي ولوعة الحب الالهى ، وصدق التأنيب ، وحرقة الندم ، والرغبة
الجامحة في طلب الوصول ، ومحاولة الوقوف على الاعتاب ، بغية السباح ،
وطلب العفو ، وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب الى استبعاد نسبة كتاب
(الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعى) الى التوحيدى ، أو على
الأقل يعتبر هذه النسبة موضع شك كبير ، لأن في الكتاب نبرة صادقة
تكشف عن ايمان عميق بالله ، وفيها استسلام مطلق لوجهه (٢٢) .

وربما كان من الضروري أن نبين رأى فى بعض المشكلات المتعلقة
بموضوع التصوف قبل الكلام عن تصوف التوحيدى .

(٢١) أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٥٢ ، طبعة محمد
على صبيح .

(٢٢) وداد الزاى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٢ ، وانظر : محمد عبد الغنى
الشيخ ، أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٤٠٩ .

أولا : مصدر التصوف الاسلامى .

ثانيا : هل التصوف مخالف للعقيدة الاسلامية ، أقصد للنشر ان
والسنة .

وقد قال الباحثون الثقة رأيهم فى المشكلة الأولى ، أعنى مصدر
التصوف . وخلاصته . ان مصدر التصوف اسلامى فى أساسه وان تداخلت
عوامل أخرى بعد ذلك (٢٣) .

والتأثر لا يلقى الأصالة ، والمشكلة الثانية تتعلق بالأولى وتابعة
لها ، وقد أكدها كذلك الصوفية أنفسهم ، حيث أكدت كتب التصوف
- مثل قوت القلوب لأبى طالب المكي - واللمع للسراج الطوسى ، والتعرف
لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، والرسالة ، للقشيري ٠٠٠ الخ .

وقد تأثر التوحيدى بالصوفية ، وتعلق بهم ، وقدر الاتجاه الصوفى
وفهمه ، وقد صاحب الصوفية منذ سنوات مبكرة من عمره (فما قارب
الثلاثين من عمره ، الا وهو من تلاميذ (جعفر بن محمد بن نصير الحلى)
أحد أعلام التصوف فى ذلك التاريخ) (٢٤) .

وقد مر أثر أساتذته - السجستاني - وانعامى - عليه ويقول حسين
مروة (وكان من تقاض شخصيته انه ظل بين النزعة الصوفية ونشدان
الحقيقة الفلسفية طوال حياته يتجاذبان فى مثل صراع أو مأساة ، فطورا
يستخلصه التصوف ، وطورا تستأثر به الفلسفة ، وطورا يحار بينهما ،
فلا هو بالمتصوف بحتا ، ولا هو بصاحب للفلسفة وحدها . وكل مؤلفاته

(٢٣) انظر : ابراهيم التفتازانى : مدخل الى التصور الاسلامى ، ص ٢٩ - ٦٤ ،
ص ٤٤ ، وانظر : بهيد الرحمن بلوى ، تاريخ التصوف الاسلامى ، ص ٤٨ . وايضا ،
جورج قناتى ، تراث الاسلام . تصنيف شاخت وبور ورث ، ج ٢ ص ٢٢٧ .
(٢٤) عيد الرازق مجيب الدين : ص ٢٢ .

انعكاسات لهذا الصراع بين دينك النقيضين (٢٥) . ولكن اذا صح ذلك في كل كتب التوحيدى فالاشارات استثناء وان لم يخف الأثر الفلسفى ، ولكنه ضمن اطاره الصوفى . وقد عبر التوحيدى عن ندمه للوقت الذى قضاه بعيدا عن أهل التصوف ، ولكنه فى الاشارات عاد الى التصوف ، دافع العينين محزون القلب ، شاكيا ، باكيا ، يأمل فى الله ، مترددا ومتوجسا ، ومع ذلك يصفو ويتجه ب كله الى الله ، وفى اتجاهه ونجواه الصوفية ، يكبر الأمل ، وتعلو نبرات الندم ، وحرارة الدعاء .

وفى حاله هذه يجد نفسه غارقا فى النعم ، بل لا يشهد الا النعم ، وانما مرد ذلك كله الى حكمة الله الخافية ، ولذلك يقول (واستيقن أنه لا حرف ، ولا كلمة ولا سمة ولا علامة ولا اسم ، ولا رسم ، ولا ألف ولا ياء ، الا فى مضمونه آية تدل على سر مطوى ، وعلائية منشورة ، وقدرة بادية ، وحكمة مخبورة ، والهيبة لائقة ، وعبودية شائقة ، وخافية مشوقة وبادية معوقة) (٢٦) .

ولما كان الزمان لا يسعف الانسان ليقف على حقيقة هذا كله فهو ينصحه قائلا (فاتزر حاطك الله ، بالانكماش ، وارقد بالجهد ، واكتحل بالسهر ، واغر بالفكر ، وحرّم على بالك أن يلم به الهويناء والفتور) (٢٧) .

وقد عاد للتصوف بعد رحلة طويلة فى دنيا الحياة الاجتماعية والثقافية ، وبعد بحث واخفاق فى مجال النجاح الاجتماعى ، وان لم يكن ذلك هو الدافع الحقيقى - كما مر - وراء اتجاهه الصوفى الذى نلمح

(٢٥) حسين مروه : تراثنا كيف نعرفه ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥ .

(٢٧) المرجع السابق : ص ٥ .

بوادره منذ وقت مبكر ، وهو يصف حاله فيقول (فأما حالى فسيئة كيفما
قايّتها لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها ، والآخرة لم تغلب على
فأكون من العاملين لها) (٢٨) .

وقد وصل الى التسليم الكامل ، وكف عن التساؤل ، واتجه الى
الحكمة الخافية وراء ما غاب عن الانسان ، ثم راح ينظر فى نفسه وحاله ،
ليرى ظاهره وباطنه ، حيث اشتد الاشتباه عليه ، فهو فى أحدهما متلطف
تنطخا لا يقربه من أجله أحد ، وفى الآخرة متبذخ تبذخا لا يهتدى فيه الى
رشد . وهو قد اختار الطريق الصوفى فليس له الا الصدق مع النفس ،
واكتشاف ما بها ، ليعود الى الطريق الذى تركه وندم عليه ، ولذلك فأول
شئ يفعله هو أن يكشف نفسه ، فيقول : (ونح على نفسك نوح الثكول ،
وكاشفها مكاشفة النصوص العقول ، وافتتح أمرها بأن تغطمها عن عاداتها
وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها ، فإذا صرخت عليك فاضحة
لك ، فامتهنها صائنا لها ، وذلها طالبا لغيرها ، وأنسبها الى عثرتها
واستر عليها ما فى طيها) (٢٩) .

وهو يشرح حاله ويواجه نفسه بهذه الحالة ، ويدرك بشعور التائب ،
ما يصاحبه من يقظة ، وندم ، وبعين المحب الذى يسعى لتخليص ما فى
نفسه من شوائب ، وهو على طريق المحبة يقول (وأما سرى وعلايتى
فمعمقوتان بعين الحق ، لخلوهما من علامات الصدق ، ودنوهما من عوائق
الرق . وأما سكونى وحركتى فأفتان محيطتان بى ، لأنى لا أجد فى أحدهما
حلاوة النجوى ، ولا أعزى فى الآخرة من مرارة الشكوى ، وأما انتباهى

(٢٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨ - ١٩ .

(٢٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٢ .

ورقدتى ، فما أفرق بينهما الا بالاسم الجارى على العادة ، ولا أجمع بينهما الا بالوهم دون الارادة . وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهنتنى الاضطراب حتى لم يدع فى فضلا للقرار ، وغالب ظنى اتى قد علقت به ، لأنه لا طمع لى فى الفكاك ، ولا انتظار عندى للانفكاك ، أما يقينى وارتيايى ، فلى يقين ، ولكن فى درك الشقاء ، فمن يكون يقينه هكذا ، كيف يكون خبره عن الارتياح وأما تقاعسى وانتصابى ، فقد وضح لك فى عرض شهودى وغيايى ، ومنظوم اطنابى واه هابى (٣٠) .

وإذا كان التوحيدى قد أكثر من الشكوى من الخلق ، واليهى ، فلقد شعر بندم على ذلك فيقول (لى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاد الا اليه) (٣١) .

فهو يستنكر من نفسه اساءة الظن بالله والتوكل أو الالتجاء الى سواه ، ويستنكر كذلك الكذب معه سبحانه وهو أعلم بنا منا ، ويستنكر الاعتصام بغيره وهو أقرب الينا من حبل الوريد (٣٢) . فهذا الندم أقرب الى مقام التوبة وهو (أول مقامات السير للطالب ، وهو عبارة عن قلب حال الطالب وتغيره كما انها بداية لحال جديدة) .

وهذا الندم الذى يعبر عن توبته ، ورجوعه عن كل ما لا يرضى الله ، وكل ما يبعده عن مولاه ، يصوره فى صورة استنكار لحاله فيقول (الى متى نعبد الصنم بعد الصنم كأننا حمر أو نع ، الى متى نسيء ظننا به ولم نر خيرا الا منه ؟ الى متى نشكو الى خلقه وليس لنا معاذ الا اليه ؟ الى متى

(٣٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٩ .

(٣١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٠ .

(٣٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٠ .

نشرد عنه ، ولا قوام لنا الا به ؟ الى متى نكذبُه عن أنفسنا وهو أعلم بنا
منا ؟ والى متى نعتصم بغيره وهو أقرب اليّنا من جبل الوريد ؟ الى متى نثق
بسواه وهو لنا نجاة ؟ الى متى نختان أنفسنا كأننا على رشد أو غبطة ؟ الى
متى نستحي من طول ما لا نستحي ؟ الى متى نقول بأقواها ما ليس في
قلوبنا ؟ الى متى ندعى الصدق ، والكذب شعارنا ودثارنا ؟ الى متى نتمادى
فى الغواية وقد فنى العمر بليلىنا ونهارنا ؟ الى متى نتنافس بذكره ،
وزنانيزنا فى أوساطنا ؟ الى متى نخلد الى الدنيا وقد دنا منها رحيلنا ؟ الى
متى نستظل بشجرة قد تقلص عنا ظلها ؟ الى متى نبتلع السموم ونحن
نظن أن الشفاء فيها ؟ (٣٣) •

وهو يدعو نفسه ويحثها للعودة الى الله ، والاقبال عليه ، والسؤال
منه ، وطلب الرضا والرحمة ، والأمل فى عفوه ، فلعله سبحانه يتجاوز عن
الخطأ فى العمل والتجديف فى القول ، ولكنه يؤكد فى نفس الوقت ان ذلك
منوط بازادته تعالى ، ومشيتته ، فهو الذى يسهل اللياذ به اذا أراد ، وهو
الذى يفرغ على القلوب محبته متى شاء ، فهو الذى يهدى ، ولذلك يفرغ
مفكرنا الى مولاه داعيا (وعود جباهنا السجود لك ، وقلوبنا الفكر فيك ،
وأرواحنا الشوق اليك ، وجوارحنا القيام على طاعتك) (٣٤) •

وانما يطلب ذلك بانعامه سبحانه بحروف ربوبيته ليخلص له لأنه
تعالى اذا شاء قرب وأدنى ، واذا شاء طرد وأقصى (انك اذا شئت قربت
وأدנית ، واذا شئت طردت وأقصيت ، لك المشيئة التى لا تطاول بها
العزة التى لا تغالب عليها ، والقدرة التى لا تجارى فيها ، والحكمة التى

(٣٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٠ •

(٣٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١ •

لا يبلغ منتهاها (٣٥) .

ولكن فى نفس الوقت وهو يأمل فيه سبحانه ، يحذر نفسه والانسان وهو فى الطريق لأن الخافى أكثر من البادى ، والحكمة تستر الكثير ، والارادة لله وحده ، وليس سعى الانسان وحده كافيا ، فلا الطلب يكفى ولا الاسترحام يعنى حلول الرحمة ، ولا قرع الباب مؤد بالضرورة الى الدخول ، ولا البكاء موصل لا محالة الى الرضى (ففى الغيب عجائب ، وفى العجائب أيضا عجائب : كيف لا يكون هذا ، والاستدراج قائم منح اللحظات ، والتلبيس جار مع اللوحات ٠٠٠ الخ) (٣٦) .

فمشكلة الانسان فى هذا التصوير الذى يقدمه هى الضياع ، والحيرة والوحشة ، والمعاناة ، والانسان حائر لأنه يشعر بالوحشة ، لعلمه بأنه فى دار مخالفته سبحانه ، أما أنسه بنفسه فهو لغفلته عما فاته منه تعالى ، وحيرته بسبب ما يراود منه سبحانه له ، وأما تسلطه على نفسه ، فلأنه بذلك سعى لهلاكه باليد عند التناول ، واللسان عند القول ، والعقد عند الفكر ، فطريق الانسان بذلك محفوف بالمخاطر ، ولذلك وجب أن يطلب النجاة بالله ، فهذه الحياة قدرة وأحواله فيها متسخة (٣٧) ، وعلم الانسان بحاله لا ينفع وحده ، كما أن جهله لا يضر لأن ذلك كله (لقدرة صادرة عن غيب مشيئة ، ولشيئة نافذة ، وإرادة على شهادة قدرة ، وحكمة خافية فى آفاق المملكة) (٣٨) .

ويلخص التوحيدى السبب الرئيسى وراء مأساته وسقوطه فى كلمة ،

(٣٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١ .

(٣٦) الاشارات الالهية : ص ٢٢ .

(٣٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥ .

(٣٨) الاشارات الالهية : ص ٢٣ .

ألا وهي (الطمع) فحال هذه التي وصل اليها عجيبة وهمته في الهمم غريبة ، فظاهره منتشر لا يملك منه شيئا ، وباطنه متسع لا يجد له فيئا ، وهو كمثل المصاب بالبرد الجالس في موضع الغفو بالشمس في الشتاء المنوع عن نوال ما يطلب وما يتحرق ، اليه أو كأنه القاصد المحجوب عن قصده (٣٩) ، كل ذلك كما يقول لأنى :

أطعت مطامعى فاستعبدتنى ولو أنى قنعت لكنت حرا (٤٠)

(والبيت لأبى العتاهية) • فكان التصوف طريق للحرية الانسانية ، يتحرر الانسان به من مطامعه التي تستعبده ليحقق العبودية لله ، وهي التي تحرره أو تعتقه ، ولذلك اتجه الى التصوف وأهله ، وهم هؤلاء الذين أنشأهم الله بين عباده وأختصهم بلطائفه وهدايتهم ، وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ، ويتتبع راحلته بقنائه ، وذلك ليهبوا من فضل الله ما وهبهم الله ، ويمنوا غلبه من بعض ما من به سبحانه عليهم (٤١) - وهو لذلك يوجه الخطاب لهم فيقول (أحبائى على القرب بالتصافى ، وعلى البعد بالتوافى) (٤٢) •

وهو فى عودته الى أهل التصوف وقلبه قريح ، وفؤاده جريح ، وهو يبكى بعده عنهم ، ويعود بحنينه الجارف الى ذكراهم ويشكو فقدان الأنس ، وحلول البلاء ، وسد الطريق ، ليتذكر ماضيه معهم ، وما كان فى سرهم والانس يقربهم ، وجمال خدمته لهم ، ودلاله بحضرتهم (٤٣) •

(٣٩) الاشارات الالهية : ص ٣٠ •

(٤٠) الاشارات الالهية : ص ٣٠ •

(٤١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٦ •

(٤٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥ •

(٤٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٦ - ٢٧ •

ويصرح التوحيدى بل ويؤكد انتماء اليهم فيذكر ما كان معهم ويذكر
انتسابه اليهم واعتماده عليهم ، ويتحدث عن فضلهم ، وذكرهم لمن سأل
بهم ، واذا سألناه ما الذى حصله منهم فى رجلته هذه ؟ ، كان جوابه
(حصلت مكنون الغيب فى الشهادة ، وكسبت عزيز الحال فى مرجو
السعادة ، وغنيت بهم غنى لا أخاف بعده الفقر ، ظاهرى الاستقلال بكل
وارد ، وان حنى الظهر ، وباطنى الاستكمال بكل شارد ، وان خفى على
أهل المصر . استنار صدرى بمعرفته ، ونطق لسانى بتوجيهه ، وصفت
أطرافى لخدمته ، والتطم ضميرى بأمواج مجبته ، فاكتنف أطرافى بوادى
احسانه ولطفه ، فما يسنح لى سانح الا وفيه آية من آيات كرامته ، ولا
يبرح بارح الا وعليه علامة من علامات بره ورأفته ، ان قلت فهو مصحوب
قلبي ، وان أمسكت فهو ساكن سرى ، وان قدحت فهو الذى يهدى ، وان
غرسست فهو الذى ينمى ، وان سألت فهو الذى يغنى ويعطى ، وان سكنت
فهو الذى يعيد ويبدى ، وان شكرت فهو الذى يفيد ويزيد ويسدى ، فهذا
آخر ما قطعت عليه قولى ، على اني ما بلغت معشار ما عندى) (٤٤) .

ومع الندم والتوبة لا بد من الاستغفار ، ولذلك يقبول (أستغفر الله
من زلة أبكتنى دما ، وأستقيله من عثرة أوردتنى سقما ، وأسترحمه لعبرة
قتلتنى ندما أو سدما) (٤٥) ، ولذلك فهو يرجو تعالى أن يوفقه ليكون هو
المقصد وحده (اللهم اكفينا بثبوت قول لا تراء به ، وبإزالة معنى لا تصح
خفيه ، وغب أمر لا تكون عنده) (٤٦) .

هذه الأيام التى عاشها بعيدا عن هدى الدين الحق ، والتوكل الصحيح

(٤٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

(٤٥) الاشارات الالهية : ص ٧٢ .

(٤٦) الاشارات الالهية : ص ٧٢ .

على الله ، والمذلة لغيره ، بكل ما فيها من مهانة تجعله يصرخ قائلا : (ها أنه
أصرخ وأقول : يا كيد الزمان ويا نكد الأيام ، عوجا على رسم جسمي فخذنا
حظكما منه بقسمي ورسمي ، فما لكما في ساحة هواي له مسكن ولا مربع ،
ولا لكما في حل عقد حبي له مأمول ولا مطمع . فتابذاني وخالفاني
وحارباني ، فما لكما مني الا ما تريان ، وليس لكما عندي الا ما تسمعان .
يا نسيم روح الاجتماع ، انصر مودعا بأطيب لذة الشكوى ، تباعد مغربا
ان شئت أو مطلعا . يا حلائل النجوى أخرجي . يا بوازع القلب أسلمي .
يا نيران الهجر توقدي . يا مضاجع البلوى تمهدي . يا غاية المنى
تباعدي . يا مقادير الدهر تراقدي . يا حلوة الهوى أخرجي . يا عاذلتي
على جنوبي اهدئي عني وقرى . يا مناهل العيش تكدرى . يا معارف
الغيب تنكري . يا حشرات القلب تحرقى . يا أستار الضمير تهتكى .
يا معالم الأنس بيدي . يا عقب الهوى زیدی ثم زیدی ، يا مصائب الدنيا
اقصديني وانزليني . يا عجائب الدهر والأيام تعجبي مني ! أترى بردت
غليلا طالما عهدته يغلي ؟ أترى قضيت دينا طالبا تقضى به مطلي ؟ أترى
بلغت غاية نزعنا إليها بجورى وعدلي ؟ أترى تخلصت من معدن ضاق على
بعضي وكلي ؟ أترى وصلت الى من أفنيت له عمري في حلي ورحلي ؟ أترى
أشفي غليل من أفنيت له عزى وذلي ؟ والله المستعان . أخشى والله مالى من
هذا القول الا عناؤه ، ومالى من هذا المعنى الا هبأؤه ، ومالى من هذا المد
والجزر الا غثأؤه) (٤٧) .

ولكن مع كل هذه الحسرة ، وكل هذا الندم ، فالأمل في عفو الله
ورحمته لا يفارقه ، ولو كان الانسان قد وفى الحياء من الله ما وقف أمام الله
متلوثا بلطائح الدنيا (ولكننا على ذاك نعيذ أنفسنا من اليأس من رحمتك .
لأنك حظرت ذلك علينا ، ودعوتنا الى حسن الظن بعفوك والى جميل عقبارك
في آخر أمرك) (٤٨) .

(٤٧) الاشارات الالهية : ص ٧١ - ٧٢ .

(٤٨) الاشارات الالهية : ص ١٢٨ .

الناس تشغل عن الطريق

ومن أهم الأشياء التي تشغل عن الطريق ، الخلق ، وخاصة اذا اتجه اليهم أو عول عليهم ، ففي ذلك ضلال عن المقصد الاسنى ، لأنهم (شغل فى شغل ، وما شغل أحد بالخلق فوصل الى الحق ، لأنهم لا يدعون أديما الا فروه ، ولا صحيحا الا عروه ، ولا نابها الا شروه ، ولا هاربا الا قروه ، ولا خليطا الا مروه ، ولا جديدا الا كروه ، والبلوى عظيمة • وحسبك أنهم يشغلون صاحب الدنيا عن الدنيا ، فكيف يتركون صاحب الدين مع الدين) (٤٩) •

فلا خير فى الناس ، بل ان الصبر على البؤس معه تعالى أمتع من النعمة مع غيره (الهى لا خير فى خلقك ، فكن لى أنت بما أردت : فالصبر على البؤس معك أمتع من النعمة بتعرض غيرك) (٥٠) •

وكذلك يقول (فلان يصيبك هو خير أن ينعمك سواء) (٥١) أى أن المصيبة منه تعالى على ما تبدو خير مما تبدو نعمة على يد الخلق •

والتوحيدى فى (الاشارات الالهية) يوجه الحديث تارة الى نفسه ، وتارة الى آخر يعظه ، وتارة الى من يعتبره شيخه ، وتارة يناجى ربه •

ولعله كان يقصد نفسه فى الحالات التى يتوجه فيها الى غيره سواء كان هذا الشخص له وجود حقيقى أم لا (وأغلب الظن انه شخص خيالى ،

(٤٩) الاشارات الالهية : ص ١٦٨ •

(٥٠) الاشارات الالهية : ص ١٤٠ •

(٥١) الاشارات الالهية : ص ١٢٥ •

أعنى أنه (الأنت) الضرورى كيما يتم الحوار النفسى أو المناجاة ، فهو مجرد اختراع أدبى Fiction Litteraire (٥٢) .

وليس أدل على أن التوحيدى كان على الأقل يتمثل نفسه وحاله من قوله (يا قوم ماذا أقول لكم ، وكيف أعرض نصحى عليكم ، وما أنتم فى الحقيقة مرادى ، بل أنا ذلك المراد ، وأنا الحاضر ذلك الناد ، وأنا القاصح لذلك الزناد ، وأنا المنتجع لنلك المهاد ، وأنا الخاطب لذلك الرشاد ، وأنا المقيم على نفسى أولئك الاشهاد) (٥٣) .

ويؤكد ذلك أيضا قوله (فما لى فى غشك أرب ، ولا لى فى ذلك عز ، إنما أنا أنت ، لأن تنبيهى لك تنبه منى بك ، وتعريفى إياك تعرف بى فيك ، فكلامى وان كان لك فهو لى ، وسماعك وان كان بك فهو بى ، وإذا اشتركنا فى المراد الأقصى فليس ينبغى أن يتقصى ، بل التسهل أرد علينا ، وأرجع بالفائدة) (٥٤) .

عاد التوحيدى اذن الى التصوف فى خشوع يبحث عن الحكمة ، بعد أن لم يبق لأهله مسكن الا خرب ، ولا ماء الا نضب ، ولا متاع الا بار ، ولا حى الا مات ، وهو يريد أن يعرف الأعمال وآفاتها ، والأحوال وعاهاتها والأخبار والأسرار ، ويلهج بالبحث فى الملكوت ، يريد أن يفهم عما كمن فى الشاهد ، وما لاح فى الغائب ، لم يترك شيئا الا وسأل عنه - سؤال العابد المتوجه - كيف برز بقوالب القدرة ، ونشأ عن سوابق العلم ؟ وماذا كان مقصده فى كل ما فات ، فاذا كان مقصده هذه الدنيا المشتومة أو مباحاة غيره ، والتفوق

(٥٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٣٣ .

(٥٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٧١ .

(٥٤) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٣ .

عليه ، فقد أخطأ اذن الطريق ، وأبعد عن الحضرة الالهية • فالطريق الصحيح والنجاح الأكيد فى أن يكون مقصده ذكر الحق (واشتياق الى محل القرب ، والتقاط لما ينشر من العين المنبثة فى الخلق) (٥٥) •

فبهذا وحسبه ينال الرضى ، ويذهب عنه الاكتئاب ، ويقرب حتى يرضى ، وشيخنا يرثى لحاله ، ويحدث نفسه فى أسى بالغ على ما كان منه ، ولم يكن شيخنا شريرا ، وانما كان لسخطه وتقده عين الفنان المفكر الساخط • ولم تكن نزعة شر ، ولم يكن الا لماحا ذكيا وهو يحاول أن يعمم موضوع التلب ليبعث عن قاعدة أخلاقية ، فقد كان فى غضبه بريئا ، طيب النفس ، وان كان مجروحا ، دامى العينين ، وليس أدل على حيرته من كلامه عن العلاقة بين الانسان والله ، بكل ما فيها من توتر وبعد سحيق لا يمكن تداركه بين المحدود واللامحدود • أقول أنه مع ذلك كله يستشعر نسائم القرب الى أبعد حد حتى ليرى نفسه ويشعر وكأنه طفل فى حضرة الأب الحنون ، وأنه اليه وحده ينتسب ، كما انه عليه وحده يتوكل ، ولذلك يقول (لك من الله نسب أصح من نسبك الى أبيك ، فاحفظه فإنه ينفعك) (٥٦) • ويقول (من اتبع هواه فقد عبد غير الله) (٥٧) • فهو اذن لا يقطع الأمل ، وانما يلبي تلبية موحد •

وهو يفسر تجربته بأنها ابتلاء الهى • بقصد أن يتوجه للخدمة فى نهاية أمره ، والنص التالى خير دليل وتأكيد لهذا المعنى - اذ يصور نفسه وقد شعر بالوحدة ، وكان هناك حديثا من الله اليه ، وكأنه تعالى يواسيه بذلك ، فيشعر بيد العناية ترعاه حتى فى فقره وبلواه ومحنته ، وتدخر

• (٥٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٩

• (٥٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧

• (٥٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧

له ثواب ذلك كله ، وراء هذه الحكمة وهذا الابتلاء بمصلحته ، والقصد منه خيره وفلاحه ، يقول متصوراً أن الله تعالى يخاطبه : (بعينينا تقلبت في فقرك وصبر ، وبمشهد منا صبرت على بلواك ومحنك ، ونحن سبكناك في اختلاف أحوالك لتصلح لخدمتنا في آخر أمرك ، لم يغب عنا شأنك ، ولم يخف علينا شرك وعلايتك . لقد مضغت في محبتنا الحنظل المنسل ، واقتحمت الجمر المسعر ، وغرقت في البحر الأخضر ، وآويت الى المزابل ، وأصبحت كلا على كل كاهل . منعك خلقى الكسرة والحشقة وحرموك الحرقه والفضلة ، وابتدلوك بأعينهم ، وآذوك بالسنتهم ، وطرودك من أقبيتهم ، وحقوقك بقلوبهم ، ونفروا منك لما قربت ، وتهللوا بسببك لما بعدت ، وسخرؤا منك عند قولك ، وأهانوك عند سكوتك . أنفؤا من مؤاكلتك ، وكرهؤا أن يصلؤا معك الى جانبك . وكنت اذا دعوتهم لم يلبؤا ، واذا حدثتهم لم يجيبؤا ، واذا سألتهم لم يسعفؤا ، واذا حضرت مجلسهم لم يفسنؤا) (٥٨) .

وكأن التوحيدى يصفى نفسه من كل ما علق بها من ضروب الحزن والكدر ، والألم ، وما علق بها من ظلم الناس وإهاناتهم ، اذ لا يليق به وهو يتوجه الى الله ، أن يكون فى نفسه شيء ، وقد مر بنا موقفه من مسألة الرزق حيث اعتبرها مسألة المسائل وبسببها الحد ناس ، وتحدث عن حاله فى الصداقة والصدىق (والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى الى جنبى من يصلى معى) (٥٩) . أقول كأنه أراد أن يدع كل ما فى نفسه ليصفو ، ولذلك يتصور المولى يوجه له الخطاب تعليقا على النص السابق فيقول : (كل

(٥٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٢ .

(٥٩) الصداقة والصدىق : ص ٨ - ٩ .

ذلك كان منا بمسمع ومرأى ، لم ينطو عنا منه خردلة ، ولا ذرة ، ففقدنا
اختبرنا صبرك ، وعلى ذلك أجرينا أمرك ، ومن أجله ، رفعنا لك ذكرك ،
ووضعنا عنك وزرك ، فلا يهمنك ما كان ، فقد أمضيت الى عز جوارنا ،
وصرت مكرما لدينا ، مصطفى عندنا ، حكمك نافذ فى مكننا ، وقولك مقبول
على خلقنا ، وأمالك مبلوغ بأذننا ، ولولا ما تجرعت من جزع البأساء والضراء
لوجهنا ، ما كنت اليوم تصير الى حظيرة قدسنا . . . انما أخفيتك عنهم صيادى
لك ، وشغلتهم عنك توفيرا اليك ، وعاتبتهم مع ذلك بسببك ، وقلت لهم :
لم تحقرون أوليائى بالجهل ، ولم تزدروهم بالكبر (٦٠) .

فالتوحيدى بذلك يفضى لنفسه بأمله الأكبر ، ويجد فى ذلك تعويضا
لكل ما فات ، فأما وقد هزم فى دنيا الناس ، فلا يرضى أن يهزم نفسيا ،
وفى نفسه نزوع واستشراق الى عالم الملكوت ، وتعلق بالأعلى ،
صاحبه طوال حياته ؟ ولذلك يمكن القول أن التصوف (فى هذا الباب من
أدب أبى حيان ليس سوى تعبير عن قلقه الجامع وحنينه اللاهف الى السمو
بنفسه عما أرغمته عليه ظروف حياته من حالات الضعف البشرى تجاه
الحاجات المادية الملحة التى عانى منها فأساة حياته) (٦١) .

وفى هذا رأى درجة من الصواب ، فظروفه وحياته لعبت دورا
بالطبع فى اتجاهه نحو التصوف فى آخر حياته ، ولكن استعداد النفس ،
ورؤيته الفكرية لعبت دورا أساسيا فى هذا ، بل لعل لا أبالغ ان قلت انها
هى الدافع الأساسى وراء هذا الاختيار ، وفى تأكيد المعنى السابق لنفسه .
أى ان العناية الالهية ترعاه ، وان الحكمة الالهية وراء كل ما لاقى من

(٦٠) الاشارات الالهية : ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦١) حسين مروة : تراثنا كيف نعرفه ، ص ٢٠٣ .

(٦٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

عذاب ، كان من أجله ، وقد ادخر له ثواب الصبر عليه ، يقول (فأما أوليائي ، فقد قطعوا أيام الدنيا بالصبر ، وانتهوا الى بالطهارة ونالوا المنى . وأما أنتم فأوقرتم ظهورهم بالاثم والعدوان ، وأعظمتم الاساءة الى أنفسكم بالمنع والحرمان ، فهلموا اليها بالمعذرة ان كانت لكم ، وهاتوا حجتكم ان كانت معكم ، والا فبعدا وسحقا لأمثالكم) (٦٢) .

ولكنه في هذا يحيا قلقه ، ويعبر عن حيرته ، ويصور همنا التوتر الذي يعيشه فيقول (فدائي من دوائي وعلتي من طبيبي ، وبلائي من نعيمي ، وفنائي من حبيبي ، وهذا لأنني فرغت من ظاهر قد حشى بالشرور الى باطن قد غشى بالغرور ، فلم يكن في هذا مقنع ولا الى ذلك مرجح) (٦٣) .

وهذا التوتر الذي يعيشه ، لا يرى منه مهربا ، وهو يهرب الى الله وقد سلم الأمر كله له سبحانه ، ثم ان هذا جزء من الطبيعة الانسانية في عالم الدنيا ، بلاد الفناء يقول (وكيف نبأ من هذه الأمراض ، وقد نبينا في معادن البلاء ، ودعينا في بلاد الفناء ، « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص ») (٦٤) ، (٦٥) .

وهو يعلق بعد ذلك مفسرا (هذا صحيح ، لا محيص بالصبر ولا بالجزع ، ولكن بلطف من عند من كان به الجزع وله كان الصبر ، فانه اذا بدت ذرة من عنايته أغنت عن الجزع والصبر وطمست آثار الحجة والعذر ، ورفعت من هذا القطر الى القطر ، فاستنارت الأشياء المظلمة ، واستبانَت الأمور المبهمة ، وتحللت العقود المبرمة ، وتسلت النفوس

(٦٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٥ .

(٦٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٥ .

(٦٥) سورة ابراهيم : آية رقم ٢١ .

المغفرة (٦٦) •

ويؤكد التوحيدى على أن لأهل التصوف أسرارهم ولغتهم الخاصة وعلى الإنسان أن يحاول الصعود الى هذه الآفاق ، ولكن عليه أن يقترب بحذر لأن لهم سرهم ومناجاتهم فى خلواتهم ، ومن دنى بجهل أسرارهم احترق احترقا يعود منه رماذا (٦٧) ، وهو يفعل ذلك ويقترب من هذا العالم ، ويتشبه بهم ويخاطب مولاه (اللهم لولا اغفاؤك عنا فى وصفك ، ولولا سترك علينا فى ذكرك ، ولولا رفقك بنا فى الدعاء اليك لكنا هالكين) (٦٨) • ثم يفسر ذلك بقوله (لانا نصفك صفة العارفين ونعبدك عبادة الجاهلين ، ونذكرك ذكر الحاضرين ، وننساك نسي الغائبين) (٦٩) •

ولذلك فهو يرجو أن يعلمه الله الاسم الأعظم ليدعو به مجدا ، ويقترب به مقدسا • ويلخص مطلبه الأكبر فى دعوته : (فبتفردك الا أفردتنا ، وبِعزتك الا عززتنا • الهنا ، انا نقول ما نقول عن عى وحضر ، ونتطاول ما نتطاول عن قماء وقصر ، ونطلب ما نطلب عن حاجة وفقر) (٧٠) •

(٦٦) الاشارات الالهية : ص ٥٥ •
(٦٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٦ •
(٦٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ •
(٦٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ •
(٧٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٥٧ •

الدنيا من منظور الصوفي

فأما وقد ندم التوحيدى على ما فاتته من صحبة أهل النصوص ، وتاب
ورجع عن طلب الدنيا والالتجاء الى الخلق ، فقد بين أن الدنيا لا تستحق
الندم عليها ، ولا الحسرة على ما فاتته منها ، فهي من جهة دار فناء زائلة ،
ومن جهة ثانية فإن ما كان لحكمة أرادها الله ، يقول (طهر نفسك من الحرقه
على فائت الدنيا ، وقدر نفسك من الأسف على ما لم ترزق فى الأولى ،
وتطامن لحكم الحق وان شق عليك ، فان ذلك أنهض بك وأشد
لاستقلالك) (٧١) .

وعند مفكرنا ان خير الأدوية ما نجح ، وخير الكلام ما نفع ، وخير
الآخوان من رجع (٧٢) .

ويرى شيخنا ان الدنيا مذمومة عند الجميع ، فهي مذمومة عند من
طلبها ووجدها ، وعند من طلبها ولم يجدها ، فهي دار فانية وزائلة
ما حمدها أحد (٧٣) . وملذات الدنيا كلها لا تصمد لتقويم أو نقد ، فجامع
المال ، والمشتهر باللهو واللعب ، والساعى فى الشر والفساد ، والشاكي
ربه للخلق لقله رزقه ، كل هؤلاء يرى التوحيدى ان حصيلتهم الحقيقية
خواء وقبض الريح ، ويبدو شيخنا وكأنه يؤنب نفسه فى قوله (يا شاكي
ربه الى خلقه بقوله : رزقى قليل ، وحظى نزير ، وحالى قاصرة ، وحاجتى
متصلة ، لا تفعل ، واستيقن أنه ناظر لك فى حالتى عسرك ويسرك) (٧٤) .

(٧١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٢٣ .

(٧٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٤٣ .

(٧٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٧١ .

(٧٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٧٢ .

والانسان لن يحقق شيئا ولن يصل لشيء ، الا اذا حقق عبوديته لله ،
فاذا فعل ذلك ، فقد عرف أن الله هو المولى ، وليس للعبد الا أن يثق فى
مولاه ، ويعرف انه له سبحانه فيه مراد ، فلا مناص للعبد الا التسليم ،
ولا طريق له الا بترك الانشغال بالدنيا ، فاذا كانت الدنيا هى هذه
القاسية القانية فكيف الطريق ؟ انه (اغفاء عن هذه الدنيا الجافية الغليظة
القاسية القادرة القانية المفاجئة النكدة) (٧٥) . لذا فالتوبة واجبة فى كل
حال ، يقول (ولا تترك التوبة فى كل حال مستظها) (٧٦) .

والدنيا عنده أشبه بالمرأة العجوز الشمطاء السليطة ، المتحكمة ، بل
هى أجنى على الانسان من مثل هذه المرأة ، فعلى الانسان أن يطلقها ثلاثا .
'ولا يرى شيخنا فيها الا النكد والحزن ، ويرى فى تركها الراحة ، فاذا فقد
الانسان السراء فيها كفى مثونة ضرائها ، واذا فقد فرحها كفى مثونة ترحها ،
وهكذا حتى يخلص منها وما هى الا (ذات غدر وفكر ، ومحال ونكر ...
أما ترى أهلها كيف يركضون فى ميادينها فرحين ، ثم انهم يصيرون حديثا
قبيحا بعد حين ، أما ترى الزاهدين فيها كيف يعتقون من رقها ، وكيف
يستريحون من أرقها ، وكيف ينجون من جمراتها ، وكيف يقيمون فيها
صابرين ، ثم يرتحلون عنها خالسين) (٧٧) .

بل انه ينظر اليها ، نظرة الى عدو ، ولذا فاذا ظفر الانسان بها عليه
أن يذبحها (ومتى ظفرت بها فاذبحها ، فانك ان لم تذبحها ذبحتك ، ومتى
قامت بازائك فافضحها ، فانك ان لم تفضحها فضحتك) (٧٨) .

(٧٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٧٣ .

(٧٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٧٤ .

(٧٧) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٧٨) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٤٩ .

ومن هنا وجب على الانسان أن يهتم بآخرته ، ويشتاق الى دار القرار ، ولا يجب أن يغتر بعلمه بهذه الدار الدنيا ، لأنه كلما زاد علمه بها دل على انه أعجز عن علم آخرته يقول (فقم على قدم الاضطبار ، وتنح عن روعات هذه الدار ، مشتاقا الى دار القرار ، في جوار العزيز الجبار ، فان كنت لا تراها ولا تجدتها ، ولا تحس بها ، فأنت واحد من الأنعام السائمة ، والبهائم المهملة ، ولا يغرنك حذقك وكيذك ، وفصاحتك وذكاؤك ، ومعرفتك في أمور دنياك وأحوال عاجلتك ، فأنك كلما كنت بها أبصر ، كنت عن أحوال آجلتك أعجز وأقصر ، وفي تجارتها أغبن وأخسر ، لأن هذه درامير واجتياز ، وتلك دار مقر واعتزاز ، وأيام هذه محدودة ، يفنيها الغد ، وأيام تلك ممدودة لا يأتى عليها الأبد) (٧٩) . وهو يتمثل هنا قول الله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) (٨٠) ، (٨١) .

ولا يعنى ذلك ترك أمور المعاش أو ترك الدنيا جملة ، ولكن المرفوض هو اعتبارها المقصد أو الغاية ، وربما كان هذا المعنى نفسه هو الذى قصده الحسن البصرى فى شرح الآية السابقة بقوله (والله ليبلى من أحدهم بدنياء أنه يقالب الدرهم على ظفره فيخبرك بوزنه وما يحسن انه يصلى) (٨٢) ، أو أن المقصود والمرفوض هو الانشغال بها حتى لينسى أمر آخرته ، أو ينشغل بها حتى لينسى المطلوب منه فيها ، وهو تحقيق الخلافة ، وعمارة الدنيا بأحكام الشرع ، فهذا أقرب الى الروح العامة لفكر التوحيدى وتوجهاته .

(٨٠) القشيري : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ .

(٨١) سورة الروم : آية رقم ٧ .

(٨٢) القشيري : لطائف الاشارات - تحقيق ابراهيم بسيونى ، ج ٣ ص ١٠٩ .

وهو أيضا أقرب الى مقاصد الصوفية ، ويقول الامام القشيري في (لطائف
الاشارات) في شرح الآية السابقة (استغراقهم في الانسغال بالدينا ،
وانهماكهم في تعليق القلب بها منعهم عن الله بالآخرة ، وقيمة محل امرئ
علمه بالله ، ففي الأثر عن علي رضي الله عنه - انه قال : أهل الدنيا على غفلة
من الآخرة ، والمشتغلون بعلم الآخرة كذلك بوجودها في غفلة من الله) (٨٣) .

ولذلك فشيخنا وهو يربط بين العلم والعمل ، ويرى ضرورة أن يكون
لكل حال علامة ، يخشى أن يكون قد وقف على حال الدنيا وأحاط به علما ،
ولكنه سلك فيها جهلا ، ولذلك يقول (اللهم غفرا : نصفها صفة العارفين ،
ونصحبها صحبة الجاهلين • ما أقبح الأمن في عرصة الخوف ، وما أشنع
الجهل في وقت العلم) (٨٤) •

فعلمه بالدنيا هنا ليس فقط علمه بفتونها المعاشية ، ولكن أيضا علمه
بقيمتها التي لا تساوى شيئا بغير التقوى والصلاح • أى قد يعرف أنها
زائلة - فانية - ولكنه يصحبها وكأنه ما عام ذلك عنها •

ويؤكد التوحيدى رأيه في الدنيا ومكانتها ، وما على الانسان في
التعامل معها ، وفيها ، ويعرض التوحيدى وجهة نظر في الحياة ، ويناقشها ،
مؤدى هذه النظرة ، أن على الانسان أن يعيش يومه ، ويسعد بلحظاته التي
يحيها ليلتذ بكل ما يستطيع ، وليصل الى أقصى متعة ، وأفضل منفعة
ممكنة له ، وذلك لأنه هالك •

ويرد شيخنا على هذه النظرة ، التي تحكم من منظور الدنيا فقط ،
وكانه لا شيء بعدها ، ليطلب الانسان اللذة وحدها ، ويعيش يومه دون

(٨٣) القشيري : المرجع السابق ، ج ٣ ص ١٠٩ •

(٨٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٧ •

تفكير فيما سيأتى فيقول : ان صاحب هذا الرأى قد جهل وانما يقول الخاسر
(خذ يومك ، وانتهر لذتك ، وبادر ساعتك ، ومل الى ارادتك ، وابلغ آخر
ما فى نفسك ، فانك ميت على قليل ، وهالك فى أول الرعيل) (٨٥) .

ثم يرد على هذه الفكرة بقوله (صدقت يا جاهل فى قبلك ، فالآن
وجب النظر فيما بعد هذا الحديث . فليست الغمارة الا فى هذه الفرارة ،
ولا ترك الحزم الا فى تقديم هذا العزم) (٨٦) .

ثم يقول بعد ذلك مخاطباً من يعتقد فى الفكرة السابقة : (فىا أيها
الجانى على نفسه ، الجارى فى يومه على حكم أمسه : أما تظن أنك مبعوث ؟
وعلى البعث محثوث ؟) (٨٧) . فالدنيا زائلة الى اضمحلال لذلك (لا يفرنك
ما يؤاتيك من حظوظك التى يقبضك عليها بنو الانسان فان ذلك الى
اضمحلال) (٨٨) .

واذن فعليه أن يعمل على انه عابر سبيل ، وقافى دليل لأنه اذا لم
يفعل ذلك هلك (٨٩) .

-
- (٨٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ .
(٨٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ .
(٨٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٩ .
(٨٨) الاشارات الالهية : ص ١٢١ .
(٨٩) الاشارات الالهية : ص ١٢١ .

تعريف التصوف

تعريفات التصوف كثيرة ، لعلها بعدد شيوخه وأئمة والعاملين به ،
أو تزيد ، فكيف عرف التوحيدى التصوف ؟

يقول شيخنا (والتصوف معناه أكبر من اسمه ، وحقيقته أشرف من
رسمه ، ولذلك فإن المنطيق المقدم عند أهله إذا أصغى الى عمله ، واحتال
فى تحصيله ، رجع الى نفسه خاسئا وهو حسير ، يرى حروفا تشيع
بحلاوتها فى نفسه ، وأعراضا ترتفع بلطافتها عن تصور ادراك عقله ،
وأرباب القلوب وذوو العقول وأهل المحبة يملكهم اللانح ، ويقهرهم اللامح ،
ويأتى عليهم الجزء الذى لا يتجزأ ، ويستوفيهم الوهم الذى لا يترأى) (١) ،
والتصوف عند شيخنا أيضا (علم يذاكر به أصحاب الحرق وأرباب
الحرق) (٢) .

ويقدم تعريفا آخر للتصوف فيقول (التصوف اسم يجمع أنواعا من
الاشارة ، وضروبا من العبارة ، وجملته التذلل للحق بالتعزز على
الخلق) (٣) .

ويحمل التوحيدى تقديرا واكبارا لشيوخ الصوفية بل هم فى رأيه
ملوك الدنيا ، وسادة الآخرة ، وبذلك يطالعنا بقيمة أخرى تعلو على كل
قيمة وهى التى يتمثلها فى موقفهم وممارساتهم ، يقول (وبعد أن تخصص

(١) الاشارات الالهية : ص ١٥٨ .

(٢) مثالب الوزيرين : ص ١٨٨ .

(٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٣ .

حولاء فاعلم بأجمل كحية سائر ذوى الفضل من الصوفية ، فانهم ملوك
الدنيا ، وسادة الآخرة (٤) .

وهو يشبرج ما كان منهم وهو فى صحبتهم ، تلك التى تدم عن انقطاعه
عنها فترة ، فيقول (كانت صفحات وجوههم مبشرة بالخير المطلوب ، ومقادير
ناطقة بالحق الذى هو آخر ما يكده له ويسعى اليه ، وشواهد
بم ناصحة لكل سامع ، له من نفسه يقظة ، وعليه من عقله حفظه ،
له الى الله عز وجل التفاتة) (٥) .

ويمتدح شيخنا أخلاق الصوفية ، ويوضح أن بعدهم عن الدنيا ليس
سلبيا ولكنه ايجابى ، وفى ذلك يذكر قول أحدهم وقد أكثروا من ذكر
الدنيا عنده . (أما أنا فان تقبل الدنيا على لا آخذها أخذ الأشر البطر ، وان
تدبر عنى لا أبكى عليها بكاء الحرف المهتر) (٦) .

وقد دافع عن الصوفية ، وكذلك فعل فى مجلس ابن سعدان الذى
كان رأيه فى الصوفية سيئا ، حتى غير رأيه وعلق على كلام التوحيدى
(وكنت أرى أن الصوفية لا يرجعون الى ركن من العلم ، ونصيب من
الحكمة . وانهم انما يهرفون بما لا يعلمون ، وأن بناء أمرهم على اللعب
واللهو والمجون) (٧) .

ثم يتحدث عن علومهم وأعلامهم تعقبا على رد الوزير : (فقلت لو جمع
كلام أئمتهم وأعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليه فى هذه

(٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٦ .

(٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٠ .

(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٧ .

(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٩٧ .

البقاع المتقاربة سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم . ولا يبلغنا خبرهم ، قال فاذا ذكر لي جماعة منهم ؟ قلت الجنيد بن محمد الصوفى البغدادي العالم ، والحارث ابن أسد المحاسبي ، ورويم وأبو سعيد (٥٥٠) (٨) .

واهتمام التوحيدى بالصوفية ، واعجابه بهم ، نجده فى كل كنبه ، وفى مراحل الفكرية المختلفة ، ففى (البصائر والذخائر) يذكر كلامهم بالاعجاب ، ويجد فيه ما يوحى بالتصديق وحسن النية ، وان لم يدرك فى هذه المرحلة محل خفايا التصوف ، ولم يكن على الاستعداد النفسى اللازم للدخول فى هذا - كما هو نفسه - ومن كلامهم يذكر . (لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا ، فاذا زال جهله زالت معرفته) . وأيضا (لولا أن الله أمرنا بحفظ هذه النفوس له لجعلنا على ذروة كل جبل منها قطعة) وأيضا (لو علمت أن تحت أديم السماء علما أجل من علمنا لقصدته وسعيت اليه) (٩) .

ويعلق على ما ذكر بقوله (ما أحوجنا الى عالم منطيق يكشف لنا عن كلام هذه الطائفة) (١٠) .

واذا كان التوحيدى يتحدث بهذا الحب والتقدير للصوفية ومفاراتهم ولكنه يعترف انه قد أدرك اللفظ فقط ، ويأسف لهذا ويعتذر ، فيقول (اللهم عزيز على أن أقول ما أقول ونصيبى منه إلفظ الجبر ، ومحصولى منه الأمر المحسر) (١١) .

(٨) الامتناع والمؤانسة : ج ٣ ص ٩٧ .

(٩) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .

(١٠) البصائر والذخائر : ج ١ تحقيق أحمد أمين ، السيد صقر ، ص ١٤٨ .

(١١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٨ .

الفاظ الصوفية - واصطلاحاتهم

ويقرر شيخنا أن للصوفية ألفاظهم ومصطلحاتهم الخاصة ، ولهم اشاراتهم ، والاشارة هي (ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه) (١٢) . بل لابد عنده من ادماج الأخلاق والأعمال والمعارف في الطريق ، لأن (التيقظ بالمعارف يقاظ للقلوب من الغفلات ، والتعارف بالتذاكر استحقاق للغيوب من الهفوات ، فاجتهد أن تديم المذاكرة) (١٣) . ويقول في ذلك أيضا (يا هذا : أما ترى هذه الدقائق كيف تجل بالحروف المجموعة المفرقة ؟ أما ترى هذه العجائب كيف تدق عن اللغات المرقومة المنمقة ؟ أما تراني فيها كأنى من أهلها ولست من أهلها ؟ ما تراني عاريا منها وكأنى حال بها) (١٤) . ويقول أيضا (وثق بأنك اذا أدمجت نفسك وأخلاقك وأعمالك ومعارفك وخطراتك في هذه الصفات التى قد تكررت عليك ، وصارت ديوانا واسعا عندك ، لم تعدم روحا ينقى عنك كل كربٍ جائم كان على كبئك ، ، ، ، ، بل لم تعدم حالا اذا رمت وصفها بالكاف والقاف ، والعين والغين ، والحاء والحاء ، لم تستطع ، لأن لغة ذلك البلد لا تفهم فى هذه المدينة ، كما أن عادة هذه المدينة لا تستمر فى ذلك البلد) (١٥) .

وهو وان كان يتحفظ فى مراحل الأولى حول بعض أقوال الصوفية ولكنه تحفظ تقدير ، ومعرفة بقيمة الذوق الصوفى ، لا تحفظ استنكار ، ومن ذلك ما يرويه عن رابعة (وكانت ناسكة مفوهة ، وشأنها شهير ، وأمرها خطير ، كيف جبك لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قالت : انى أحبه ، ولكن قد شغلنى حب الخالق عن حب المخلوق) .

(١٢) السراج الطوسى : اللحم ، ص ٤١٤ .

(١٣) الاشارات الالهية : ص ٣٠٤ .

(١٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(١٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٤ .

ويعلق التوحيدى على هذا بقوله (هذا الكلام عويص التأويل ، خرط القتاد دونه ، ولقط الرمل أسهل منه ، وهى موكولة فيه الى الله تعالى ، وقد رويته كما رأيته) (١٦) . الا انه فى الاشارات يتغير موقفه الى التأييد الكامل لهذه المعانى الدقيقة ، ولذلك يدعو الى تأمل أقوالهم فيقول : (تأمل مخزون قول بعض العارفين ، فانه قد هتف بشأن عظيم عن محل فى أعلى عليين ، قال : اذا رأيت الله عز وجل يؤنسك بذكره ، ويوحشك من خلقه ، فقد أراذك ، واذا رأيته يؤنسك بخلقه ، ويوحشك من ذكره فقد طردك . . . وقال آخر حمية العارفين حمية المرضى ، ونومهم نوم الفرقى ، وندمهم ندم الهلكى) (١٧) .

ثم هو يقرر ويؤكد أن هذه اللغة لا يعرفها الا أهلها ، وعلى من أراد أن يعرفها أن يصحب أهلها ، على أن يدوم على هذا ، ويشغل باستقراؤها لأنها ليست مألوفة ، ويحتاج الى جهد وخطوات ، أولها أن يألها بطول السماع ، ثم يصعد شيئاً فشيئاً الى الاشارات الالهية ، ثم ان لهذه شروطاً أولها أن تخلص النية ، وتنقى السريرة ، يقول (يا هذا ! ان كنت غريباً فى هذه اللغة فاصحب أهلها ، واستدم سماعها ، واشغل زمانك باستقراؤها واستبرائها ، فانك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى ، السحيفة المعامى ، لأنها اشارات الهية وعبارات أنسية ، الا أن العبارات الأنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى ، وأنت محتاج الى أن تألف فى الأول بطول السماع ، ثم تتصعد من ذلك الى الاشارات الالهية ببسط الذراع ، ورحب الباع ولطيف الطباع . وما أحراك بنيل هذا كله ان خلصت نيتك من شوائبها وتقيت طويتك من روائبها) (١٨) .

وبذلك يؤكد التوحيدى لغة الصوفية الخاصة واشاراتهم وما تحتاجه من مشقة فى سلوك الطريق .

(١٦) البصائر والذخائر : ج ١ ص ١٤٦ .

(١٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٠ .

(١٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١٤ - ٢١٥ .

الولاية ٠٠ والاولياء

وقد تحدث النوحيدى عن أهل التصوف ، فتكلم فى الولاية والاولياء ، هؤلاء الذين سعى لصحبته ثانياً بعد انقطاع وطب الانتفاع بعلمهم وهديتهم ، والولى (من تولى الله أمره وحفظه من العصيان ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه فى الكمال مبلغ الرجال ، قال تعالى (وهو يتولى الصالحين) (١٩) .

وأما الولاية فهى (قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه ، وذلك يتولى الحق اياه حتى يبلغه مقام القرب والتمكن) (٢٠) :

ويصف التوحيدى هؤلاء ، ويصف شوقه اليهم بقوله (وأشوقا الى قوم تلهب أكبادهم شوقا الى الله ، وأشوقا الى قوم فارقتهم أرواحهم وجندا بالله وأشوقا الى قوم تبلغوا بالحبو والزحف الى الله ، وأشوقا الى قوم امتلأت قلوبهم بمعرفة الله ، وأشوقا الى قوم طلبوا الراحة بالتعب حبا لله ، وأشوقا الى قوم طلقوا الدنيا وزهرتها غنى بالله ، وأشوقا الى قوم باينوا الكون وما فيه استقلالاً بالله ٠٠٠) (٢١) .

ولذلك فمن استوحش الذكر عزل عن الولاية ، كما ان النظر والاعتبار بمن سلف أحد طرق الهداية ، ولا بد عنده من العمل مع العلم ، ولذلك (اذا استحسن القول واستثقلت العمل ، فاعلم انك بعيد عن التوفيق والعناية) (٢٢) .

(١٩) كمال الدين القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر ، ص ٥٤ .

(٢٠) القاشانى : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٦٤ .

(٢٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢ .

الكرامات

ومن الموضوعات الهامة ، والمتعلقة بالصوفية التى يناقشها شيخنا موضوع (انكرامات) . وقد أثير الكثير من الجدل حول هذا الموضوع ، وقد رفض بعض الصوفية المعاصرين أو تحفظوا فى هذا الموضوع وقدمنوا تفسيرات نفسية ، بل ان شيخ الطرق الصوفية ، قد استخدم فى بعض المواقف التفسير النفسى ، ودعا الى الكف عن ذكر هذه الحوارق وأهميتها فى حياة الصوفية المحققين الراسخين (ولو فعلوا ما أساءوا الى التصوف ، وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس) (٢٣) ولكن فريقا آخر من أهل الطريق يقدمون حججا اسلامية خالصة فى تأكيد حدوث الكرامات ، أعنى بذلك أنها حجج من القرآن والسنة والأثر ، للتدليل على زعمهم ويفرقون بين الكرامة التى تكون للولى والمعجزة التى لا تكون الا لنبي .

وقد لخص القشيري رأى هذا الفريق فقال (وبالجمله فالقول بجواز ظهورها على الأولياء واجب ، وعليه جمهور أهل المعرفة ، وكثرة ما تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء فى الجملة علما قويا انتفى عنه الشكوك ، ومن توسط هذه الطائفة وتواتر عليه حكاياتهم وأخبارهم لم تبق له شبهته فى ذلك على الجملة . ومن دلائل هذه الجملة نص القرآن عن صاحب سليمان عليه السلام حيث قال : أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك ولم يكن نبيا) (٢٤) . ثم يسرد العديد من الأخبار ومنها قصة عمر المشهورة مع سارية وقوله (يا سارية الجبل) .

(٢٣) أبو الرنا التفتازانى : بن عطاء الله وتصوفه ، ص ٧٢ - ٧٦ .

(٢٤) القشيري : الرسالة ، ص ٢٧٥ .

وكذلك كان موقف السراج الطوسي ، حيث أثبت الكرامات للاولياء
فقال (قال الشيخ رحمه الله : والدليل على جواز ذلك ، الكتاب والاثار ،
قال الله تعالى « وهزى اليك بذراع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا » (٢٥) .
ومريم لم تكن نبيه) . ولكنه في نفس الوقت يؤكد أن الأخلاق أهم ، وأن
الكرامة بلا تمسك بالشريعة ، الكتاب والسنة - لا دليل عليها ، ولا قيمة
لها ولذلك يقول (وما الآيات وما الكرامات شيء تنقضي لوقتها ، ولكن أكبر
الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود) (٢٦) .

ومن هنا فمصدر القوة في رأى هذا الفريق يتلخص في نقطتين :

الاولى : استنادهم الى القرآن والحديث والاثار (٢٧) .

الثانية : أنها ليست عندهم دليلا على الصلاح اذا لم تكن تابعة للعمل
بالقرآن والسنة ، والا فلا يجب أن نقر بكرامة ولو مشى صاحبها على الماء ،
ما دام قد خالف أمرا شرعيا ، أو أتى ما نهى عنه الشرع ، فالاستقامة تسبق
الكرامة .

وكما تكلم التوحيدى عن الجانب العقلى فى الدين وأهمية التفكير
المنطقى والتأمل وقد قال فى تفسيره لقوله تعالى (« وما يعقلها الا العالمون »
وفى فحوى هذا ما يعلمها الا العالمون . فقد وُضِلَ العقل بالعلم ، كما
وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الانسان بهما) (٢٨) . وينسب ذلك
للسجستاني . ولكنه فى نفس الوقت أكد على الجانب الغيبى ، فأكد
المعجزات وهو لذلك يقول ، بعد حديثه عن العقل والعلم (انما نقاد الى

(٢٥) سورة مريم : آية رقم ٢٥ .

(٢٦) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٣٩٦ .

(٢٧) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٤٠٠ .

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ص ٢٠ .

طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم . بعد هذا فيما لا يناله عقلك ، ولا يبلغه ذهنك ولا يعلو اليه فكرك ، فأمرك باتباعه والتسليم له (٢٩) .

وهو بالتالى يؤكد على الايمان بالمعجزات . ويرى أن الآفة قد جاءت من الدهريين والملحدين وهو يقول (وانما دخلت الآفة من قوم دهرين ملحدين تركبوا مطية الجدل والجهل ، ومالوا الى الشغب بالتعصب ، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم ، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم ، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم ، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم ، وهذه الطائفة معروفة) (٣٠) .

ولكنه وان أقر بالمعجزات ففى الامتناع يرفض الكرامات فهو يروى ما ينسب الى أصحاب النسك ومن عرف بالعبادة ، ولكنه فى الوقت نفسه يبعد عنهم الشبهة بقوله (فقد ادعى لهم أن الصفر يصير لهم ذهباً ، وشيثاً آخر يصير فضة) (٣١) .

ثم يشير الى أن الناس تسمى هذه الحوادث بالكرامات بدلا من المعجزات . ولكن (الحقائق لا تنقلب بالأسماء ، فان المسمى بالكرامة هو المسمى بالمعجزة والآية) (٣٢) .

وعلى ما يبدو أن النزعة العقلية كانت هى الغالبة فى هذا الموضوع فى المرحلة الأولى والثانية من تطوره الفكرى وأيضاً مرحلة الاشارات بالرغم مما نقرأ له من اعجاب بالغ بالصوفية وعالمهم الروحى ، كانت الغلبة لهذه

(٢٩) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٢٠ .

(٣١) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٢٠ .

(٣١) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٤٠ .

(٣٢) الامتناع والمؤانسة : ج ٢ ص ٤٠ .

النزعة العقلية ولا تجاهه الفلسفى بالنسبة لموضوع الكرامات .

أما ما يقوله الدكتور الحوفى من أنه (يعتقد أن التقوى هى السبيل الى الكرامة) (٣٣) . فهو فضلا عن انه يناقض قوله الوارد فى نفس الصفحة (أما أبو حيان فلا يعتقد فى الكرامات ولا الولاية والأولياء بهذا المعنى) (٣٤) ويقصد (بهذا المعنى) ما يرويه عن صاحب اللمع (السراج الطوسى) ، مع أن الطوسى نفسه يروى عن أحد الأولياء (وما الآيات وما الكرامات شيء تنقضى لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود) (٣٥) .

أقول : انه فضلا عن انه يناقض قوله هو نفسه فهو نتيجة لا تترتب على مقدماتها ، اذ أن ما يرويه شاهدا على قوله هو ما ذكره التوحيدى فى (البصائر والذخائر) ، عن أبى حامد القاضى عن قول أحدهم (السبب أولى من النسب والسبب التقوى ، وبها تظهر الكرامة ، قال الله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم ») (٣٦) .

ومعنى أكرمكم هنا هى أفضلكم ، ولا أفهم علاقة هذه بمعنى الكرامة التى هى خرق العادة اذ جاء فى تفسير (قوله تعالى « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » أى انما يتفاضلون عند الله تعالى بالتقوى لا بالأحساب) (٣٧) .

(٣٣) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ١٠٥ .

(٣٤) أحمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ١٠٥ .

(٣٥) السراج الطوسى : اللمع ، ص ٤٠٠ .

(٣٦) البصائر والذخائر : ج ١ ص ١٤٣ ، والآيات من سورة الحجرات ، ص ١٣ .

(٣٧) ابن كثير : مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، المجلد

الثالث ، ص ٣٦٧ .

العبودية

ومن المفاهيم الواجب توضيحها في الحديث عن تصوف التوحيدى ، مفهوم العبودية ، والقشيري عرف العبودية بقوله (الوقوف عند الحد لا بالنقصان عنه ولا بالزيادة عليه ، ومن راعى مع الله حده ، أخلص الله له عهده) (٣٨) .

فلهذا المصطلح أهميته عند السادة الصوفية ، وقد تكلم التوحيدى كثيرا في العبودية ، وحديثه حول هذا المصطلح مما يؤكد بما تضمنه ما يتفق اتهامه بالقول بالحلل والاتحاد .

وقد جعل شيخنا الحرية في تحقيق العبد ما عليه في العبودية ، حيث هناك يكون العتق ، وهو يؤكد على ضرورة التزام العبد حده ، يقول : (يا هذا ليس للعبد الا ما هو به عبد ، فان جن قليلا فظن انه رب فهناك هلاكه وبطلوه وهبوطه وسفوله) (٣٩) .

ويفرق شيخنا بين عبودية الخلقة ، وعبودية الخدمة والأدب ، وهذه الأخيرة لا بد لها من علامة تدل على تحقيقها (٤٠) .

ويحذر السالكين من مخاطر الطريق ، ومن الاستدراج ، وحد العبودية يجب أن يصاحبه آداب النفس يقول (أقبل واحدة : أقم حدود العبودية بآداب النفس ، ثم تمن درجات الخصوصية بحلاوات الأنس ، واذا وليت

(٣٨) ١ لقشيري : لطائف الاشارات ، ج ٣ ص ٥٩٩ .

(٣٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٣ .

(٤٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٩١ .

الخصوصية فاتبع الصفاء فيها ، واذا تناهيت في الصفاء فخف من حال تكون بها مستدرجا ، فان لله أسراراً في غيوبه ، وغيوباً في أسرارهِ ، لم يلج غوامضها بشر ، ولم يبرز منها خبر ولا أثر . وأى عجب من هذا وهو القاهرة فوق عباده ، والمالك لتواصيهم ، والمصرف لأدانيهم وأقاصيهم ، ولذلك قال (وعنت الوجوه للحى القيوم) (٤١) عنت له وجوه السر والاعلان ، كما عنت له وجوه الأنفس والأبدان ، وعنت له وجوه الأعمال كما عنت له وجوه الأحوال ، وعنت له وجوه الأفعال كما عنت له وجوه الأقوال ، فلا عامل الا وعمله مشوب ، ولا قائل الا وقوله مريب تفرد بالصافي والخالص وأقام كل من سواه على درجة العاجز الناقص ، ليكون وحده الهاما بالكمال ويكون غيره خلقا على اختلاف الحال بعد الحال (٤٢) .

ولا بد للعبد من استيعاب العبودية حتى يرقى الى الحرية ، وهنالك يرى عجائب ، فالطريق لا بد له اذن من العمل ومن آيات تدل عليه ولذلك (ان فتح عليك باب الربوبية باستيعاب العبودية ، ورقيت الى الحرية بعد خلة الرق في الخدمة ، شاهدت عجائب وعجائب ورأيت غرائب وغرائب) (٤٣) .

وليست الحرية هنا هي التحرر من العبودية لله ، ولكنها تحقق باستيعاب العبودية ، فلا تكون عبودية لسواه ، ويؤكد ذلك كلامه في الشرك كما سيمر . فاذا فعل تحققت العجائب . وهذه النعم ، انما وصل اليها بعض الكرام وهم أهل التصوف الذين نعموا ووجدوا وشاهدوا ، حيث يرون ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، حيث معاتبة الأحياب ، على شجوا يسحر الالباب ، وحيث يرون حقائق الأمن ، ويشمسون فواخر

(٤١) سورة طه : ص ١١٢ ،

(٤٢) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٢٣ ،

(٤٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٣

الأزهار ، ولولا لطف الله الذى يمسك العقول عن التهافت لفقد الاتزان
واختلطت الأمور وتزايلت (الأشياء عن سماتها القائمة عليها ، وتعاندت
عن صفاتها الثابتة بها) (٤٤) . فإذا حقق العبد العبودية لله ، تم له العتق ،
وذلك (لأن المنعم بدأ بالنعمة قبل الاستحقاق ، فأسلف العتق قبل
الاستحقاق ، فسبق الجود بما أوفى على التحكم) (٤٥) .

وهذا المعنى الذى يشير اليه شيخنا دقيق ، ويدل على ذوق صوفي
رقيق ، يدل على عظمة الخالق ، ويرى قيمة خلقه . ويسأل شيخنا الله
العصمة ليصل اليه ، والتوفيق واللفظ ، ولكنه يؤكد انه يعلم فى نفس
الوقت أنه لا يليق به الا ما يليق بالعبد ، ولا يتوقع منه سبحانه الا ما يتوقع
من جهة السادة (٤٦) .

(٤٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٤ .
(٤٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٧ .
(٤٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٠ .

الشرك

يقول التوحيدى (أخلص عملك من الشرك بالله) (٤٧) • والشرك عنده يعنى أيضا ، اتباع الهوى أو الاتجاه لغير الله ، ولذلك يذكر قوله تعالى (أرباب متفرقون خير • أم الله الواحد القهار) (٤٨) ويعلق ! فلم تعبد هواك وتذل لشهواتك (٤٩) • والشرك عند التوحيدى له معان دقيقة ، فهو لا يقصد شرك الجاهلين ، ولكن الشرك عنده أيضا أن يأمل الانسان فى غيره ، أو أن يتجه رجاؤه لسواه •

وهو يقول أيضا (فاياك والشرك به والافك عليه - ولست أريد بالشرك شرك الجاهلين ، ولا بالافك افك المخالفين ، فانك تمس بهما جميع أهل الدين ، وانما أعنى بهما ما خفى ولطف ، لا ما ظهر وكثف • فان أردت المثال ألقىت اليك ، وان أحببت النص أطلعتك عليك : وهو ان يفضل من أملك فيه ما يكون غيره مأمولا لك به ، ويسرى من رجائك الى سواه ما تكون ملوما عليه) (٥٠) •

(٤٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨١ •

(٤٨) سورة يوسف : آية رقم ٣٩ •

(٤٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٤ •

(٥٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٤ •

التوسل بالأولياء

يؤخذ على السادة الصوفية التوسل بالأنبياء ، والأولياء ، حتى يصل النقد أحيانا الى الاتهام بالشرك ، وشيخنا يتوسل بالأولياء من السادة الصوفية ، ولكنه يشرح ذلك ليؤكد على التوحيد ، وإن القصد هو الله وإن ذلك لا ليأسه منه سبحانه ، بل لحيائه من الله مع مخالفته له ، وهم سفراؤه الى الله وشفعاؤه عنده ، وهؤلاء قد أنشأهم بين عباده ، وخصهم تعالى بلطائفه وجعلهم أعلاما لمن أراد أن يهتدى الى بابه ذلك ليهبوا الى من طلب مما أسبغ الله عليهم من الفضل ، فالله هو المنعم ، وهو المتفضل وهو الخالق سبحانه ، ويقول مناجيا الحق (وليس مسألتي إياهم لليأس منك ، ولا لتهمة عرضت في نفسي لا تليق بك ، ولكن لأن مواجعتي إياك بالاقتراح ، مع اقامتي على مخالفتك ، افتضاح • وهم اذا أجابوني الى طلبتي قبتأييدك وتوفيقك وبحسن صنعك ، فهم سفرائي اليك ، وشفعائي لديك ، لا لعطن ضاق ، ولا لأمر عاق ، ولكن لحياء غلب وسر كرب ، وأنت أطلع على ما أقول ، لأن علمك محيط بكل شيء وقدرتك سارية في كل شيء ، وحولك آت على كل شيء) (٥١) •

ومن هنا نرى كيف شرح التوحيدى ، هذا المفهوم مع تأكيده على الوجدانية ، وإن ليس فى ذلك ما يعنى وجود حاجز بين العبد وربّه ، ولكنه كما قال لا لعطن ضاق ولا لأمر عاق ، ولكن لحياء غلب ، وإنما كل ذلك لعشقه خلوة الذكر ، وهو يخاطبهم ويسألهم من أجله تعالى ، بل يؤكد

شيخنا التوحيد الخالص ، ويؤكد في عبارة واضحة انه لولا الله ما كان لهم في عينه خطر ، ولا في نفسه وطر ، فهو سبحانه المراد وهو المقصد وهو المحبوب .

يقول شيخنا (اللهم لا تجعل خطابي لبعض خلقك حجابا ! فوحق ما أفعل ذلك الا منافسة بك والا استهداء اليك ، والا عشقا لحلاوة ذكرك ، والا ظهورا بسمة من سمات حكمتك ، والا تحليسا بما زان عند ملائكتك والا شوقا بحياسة المكانة عندك . رب كلمة لك نافعة عندهم ، ورب صفة لك شريفة بينهم ، ورب حكمة بالغة لك على ألسنتهم ، ورب فضيلة مستملاة من أحدهم . ولولا هذه المعاني والوجوه ، ما الذي كنت أرجو منهم اذا شافتهم ، وماذا كنت أتوقع منهم اذا سألتهم ؟ انما أخاطبهم من أجلك ، وانما أسألهم بسببك ، وانما أستمشطهم لأجلى عليك ، وانما أتقرب اليهم لأقرب منك . ولولا أنت ، ما كان لهم في عيني خطر ، ولا لهم في نفسي وطر . أنت المراد وأنت المطلوب ، وأنت المقصد ، وأنت المحبوب ، ياذا الجلال والاكرام !) (٥٢) .

ولعل في هذا ما يرد على الشطط البعيد الذي يذهب اليه من يتهمون الصوفية بالشرك لقولهم بالتوسل ، اذ كيف يشرك بالله من هذه مواجيدهم ، ومن كان حبه لله ورسوله كحب أهل التصوف ، وهم أهل الطاعات وقد (سبقت لهم من الله الحسنى ، وألزمهم كلمة التقوى ، وعزف بنفوسهم عن الدنيا) (٥٣) . هؤلاء الصوفية لم يصلوا بجهل ، ولكن بدراسة ومعرفة . وعلم وعمل ، واجتهاد . وذلك لأنهم « صدقت مجاهداتهم فنالوا علوم

(٥٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٥٣) الكلاباذي : التعرف للمذهب أهل التصوف ، ص ٣٦ .

الدراسة ، وخلصت عليها معاملاتهم فمنحوا علوم الوراثة (٥٤) . فلما ثبتت أقدامهم وساروا الى الله وأعرضوا عما سواه تحقق لهم الفهم الخاص وانكشفت الحجب لهم . وقد حققوا الأخلاق الإسلامية فى أعلى مراتبها وتشبهوا بالرسول ، ولذلك فهم فى حياته أهل صفته ، وكذلك بعد وفاته هم خيار أمتهم . و (لم يزل يدعو الأول الثانى ، والسابق التالى بلسانه وفعله . أغناه ذلك عن قوله) (٥٥) .

ولكن دخول الأدعياء على التصوف هو الذى أدى الى ظهور هذه السلبيات والبدع التى أساءت اليه فى معناه الصحيح ، والكلاياذى يشير لذلك ، ومدى الضرر وسوء الفهم الذى لحق التصوف وأهله من هؤلاء الأدعياء الذين جعلوا من الحق باطلا ، وحتى (انفرد المتحقق فيه ضنا به ، وسكت الواصف له غيره عليه ، فنفرت القلوب منه ، وانصرفت النفس عنه ، فذهب العلم وأهله ، وصار الجهال علماء ، والعلماء أذلاء) (٥٦) .

فالصوفية إذن أهل التوحيد ، لا يمكن أن يظنوا أن ثمة فاعلا غير الحق ، وإنما النفع والضرر بيد من بيده كل شيء ، وهم كما بين التوحيدى إنما قصدوا بالتوسل ، تقدير لمؤمن وذلك لقربه من مولاه وطاعته له ، وسيره على هدى نبيه ، باتباع الشرع ، وإنما ذلك أيضا لحياء غلب ، لا لياس منه تعالى . ولا يمكن أن يفهم من مسلم ، فضلا عن أن يكون من أهل التصوف والمجاهدات ، القول بالشرك أو الاعتقاد فى غير الله ، كيف ؟ وهم يشهدون فى كل صلاة ، فريضة أو نافلة ، بأن محمدا عبده ورسوله ، فيقرّون بعبودته (صلى الله عليه وسلم) ، وإذا أخذنا تفسيراً صوفياً وهو

(٥٤) الكلاياذى : التعرف للمذهب أهل التصوف ، ص ٢٦ .

(٥٥) الكلاياذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٥٦) الكلاياذى : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(لطائف الاشارات) ننظر في شرحه وتفسيره لسورة الاسراء ، في قوله تعالى (سبحانه الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لترىه من آياتنا انه هو السميع البصير) (٥٧) .

وجدنا القشيري يقول انه تعالى نفى وأزال الأعجوبة بقوله (أسرى) وفي نفس الوقت ذكر (بعبده) لنفى خطر الاعجاب عند الرسول يقول (ونفى عن نبيه خطر الاعجاب بقوله (بعبده) لأن من عرف ألوهيته ، واستحقاقه لكمال العز فلا يتعجب منه أن يفعل ما يفعل ، ومن عرف عبودية نفسه ، وانه لا يملك شيئا من أمره فلا يعجب بحاله) (٥٨) .

فالقشيري يقرر عبودية الرسول الكريم لمولاه ، وانه لا يملك من أمره شيئا ، ولا يكفى بهذا بل يقرر انسانية الرسول في أوضح معنى قد لا نجده في تفسيرات لا تنجو المنحى الصوفى ليقرر أن ذلك أيضا لنفى الاعجاب بالنظر في ألوهيته واستحقاقه لكمال العز ، فأشار الى امكانية أن يداخل الرسول الكريم العجب ، وانما ذلك اشارة لانسانيته ، لا لأخلاقه . والسادة الصوفية مع ذلك يجلبون النبي الكريم ، ويحبونه أشد الحب ، كما أمر الله تعالى .

ولذلك نرى الامام القشيري يقول موضحا الفرق في المرتبة بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسيدنا موسى عليه السلام ، مستشهدا بالقرآن الكريم فيقول : (فقال : ولما جاء موسى لميقاتنا) وأخبر عن نبينا صلى الله عليه وسلم . بأنه (أسرى بعبده) وليس من جاء بنفسه كمن

(٥٧) سورة الاسراء : آية رقم ١ ، ويذكرها القشيري (الآية التي يذكر فيها بنى اسرائيل) .

(٥٨) القشيري : لطائف الاشارات ، ج ٢ ص ٣٣٣ .

أسرى به ربه ، فهذا متحمل وهذا محمول ، هذا بنعت الفرق ، وهذا بوصف الجمع ، هذا مرید وهذا مراد (٥٩) •

ونلاحظ أن القشيري مع تأكيده لمكانة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد قرر عبوديته لمولاه ، فكيف بمن هو دونه مرتبة من أتباعه ، ولذلك قال في شرح (سبحان الذي) (افتتح السورة بذكر الثناء على نفسه ٠٠٠ الحق سبحانه سبح نفسه بعزیز خطابه وأخبر عن استحقاقه بجلال قدره ، وعن توحيده بعلو نعوته) (٦٠) •

(٥٩) القشيري : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٣٤ •
(٦٠) القشيري : المرجع السابق ، ج ٢ ص ٣٣٣ •

التسليم لله

يرى مفكرنا أنه لا بد من التسليم لله ، وإن لم يبلغ هذا التسليم واجب العمل والاختيار في حدود ما مكن الله للإنسان ، لأنه قد حجب الغيب عنه ، ثم إن الإنسان إذا نظر إلى الإرادة الإلهية بعين صائبة لوجدها تريد الخير له في كل ما يقع عليه ، حتى ما يكره الإنسان ، إنما هو فضل من الله عليه ، وهو ما يليق بهذا الإنسان أو ذاك لأن الله هو العزيز الحكيم ، وهو الجواد الرؤوف الرحيم .

يقول (حتى نرى أن ما حرمتنا من المال والثروة تخفيف عنا ، وما رزقنا من العلم والحكمة تشريف لنا ، وحتى نعتقد أنك لم تسر إلى أحد من خلقك إلا ما هو لائق بالاهيتك ، والا ما هو آخذ بأوفر الأنصبا من عامر جودك ، وسابغ نعمتك وحاضر صنعتك لأنك الله العزيز الحكيم) (٦١) .

وفي الغيب الحكمة التي تفسر ما قد ينزل بالإنسان من ألم أو شقاء ، وهذا الغيب مغلق أمام الإنسان ، فلا سبيل إلى الوقوف عليه ، ولذلك وجب على الإنسان التسليم ، وإن يسقط الاعتراض . فلا مجال إذن للولوج إلى هذا العلم ، فله (جل وجهه وتقدس اسمه في هذا الخلق ، غيب لا يعرف قابه ولا يفتح بابه ، ولا يقع القياس عليه ، ولا يهتدى الاحساس إليه ، ومن أجله سقط الاعتراض ، ووجب التسليم والانقياد . وادع هذا فإنه سلم طويل ، وفضاء عريض) (٦٢) . وهو لذلك يصرح (كن معه وعنده

(٦١) المقابسات : ص ٥٢ - ٥٣ .

(٦٢) المقابسات : ص ٥٤ .

حتى لا تحتاج الى الرجوع اليه ، واذا وردته فلا تصدر عنه ، واذا صدرت عنه فلا تنسِه (٦٣) .

وقد شاء تعالى أن يوارى حكمته التي من أجل الانسان فيما عرف الانسان من طاهر (فتسبحان من وارى منافع ما جهل من سره في عرض ما عرف من علانيته) (٦٤) .

واذا كان الأمر كذلك فلا يجب الاعتراض ، لأنه سبحانه هو المالك ، وهو المصرف والمحاكم في كل أمور الانسان ، يقول (وليتنا بأمرك ونهيك ، ثم وليتنا بعلمك وإرادتك ، فلعينا أن نؤدى ما تقدمت به إلينا ، وليس لنا أن نعترض عليك فيما تقررت به دوننا ، لأنك مالك قليلنا وكثيرنا ، ومصرف أولنا وآخرنا ، والمحاكم بما تراه فينا مما ساءنا وسرنا) (٦٥) .

وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وأمرنا كله بيده ، حتى خلافنا له تعالى كان بقضائه (وإن خلافنا لك كان بقضائك ، فاغفر لنا الآن بتفضلك وحبائك ، وإن زيفنا كان بعلمك بنا وحكمتك عنا ، فاجعل تقويمنا الساعة بطلقك عندنا ، وتفضلك علينا . لا نملك إلا ما ملكتنا) (٦٦) .

وقلوبنا أيضا بيد الله ، ولذلك ينجيه قائلا : (هي بيدك تعلقها كيف شئت ، اللهم : فحسب ما يرضيك عنها ، وقلبها على ما تريده منها) (٦٧) . وهو يؤكد ما سبق كله ويحمله في قوله (اللهم إن أعمالنا كلها جارية

(٦٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٦ .

(٦٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧ .

(٦٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٨ .

(٦٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٦٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥١ .

على أراذك ، ونحن عليها ملومون ومخمودون بأختيارك ، وبها مجربون ،
بحسب ما سلف من علمك (٦٨) .

وقد منور التوحيدى حياته الروحية فى شكل المتأجاة فصور حياة
حليئة بالعمق الروحى ، والفزارة الوجدانية ، وهو فى ذلك يشاى الله ،
ويتصوره سبحانه بواجبه ، ويواسيه ويرشده ، ويأمره بعدم الركون
لغيره ، لأن فى ذلك الوبال عليه ، فاذا ركن الى العلم لبسه الله عليه ، واذا
وثق فى عبادته ، ردها الله عليه ، وان لحظ الخلق وكله بهم ، بل لو أوى
الى الوجد استدرج دونه ، فلا بد له من الغيب عن سواء تعالى بشهوده
سبحانه فان كان ذلك منه أشهد الله ما لا يحويه مكان ولا يخلية أوان ،
ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان يقول (وقيل لى : لا تركن الى شئ دوننا ، فكل
ذلك وبال عليك ، وخاتل لك ، لأنه ان ركنت الى العلم لبسيناه عليك ، وان
بوقت بالعبادة رددناها اليك ، وان لحظت الخلق وكلناك بهم ، وان أعجبت
بالمعرفة نكرناها فيك ، وان أويت الى الوجد استدرجناك دونه ، فأى حول
لك وأى قوة معك ؟ أشهدنا بغيبتك عن غيرنا نشهدك منا ما لا يحويه مكان ،
ولا يخلية أوان ، ولا ينبىء عنه خبر ولا عيان) (٦٩) .

وهو فى ذلك مع تأكيد على وجوب العمل لحجب الغيب عن الانسان
يكون قد قرر ما قاله بعد ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى قوله (والقول
الفصل فى ذلك انه لا بد لك من الأسباب وجودا ، ولا بد لك من الغيبة عنها
شهودا . فأنبتها من حيث أثبتها بحكمته ، ولا تستند اليها لعلمك
بأحدثته) (٧٠) .

(٦٨) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٤٨ .

(٦٩) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٤٢ .

(٧٠) ابن عطاء الله : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق : موسى محمد على ،

عبد المال أحمد عرابى ، دار الفرائد العربى ، ص ٢٤٣ .

الانسان والله

يصور التوحيدي العلاقة بين الانسان وخالقه تصويرا بالغ الرقة ،
لأنه يقوم على الرحمة والحكمة الالهية ، التي تريد بالانسان الخير ، وهي
علاقة قوية ، فيها العطاء والكرم الالهي يشمل الانسان من كل جوانبه ،
واذا كان القرآن الكريم قد تضمن الوعد والتوعيد ، فشئنا يفسر ذلك
ويقول ان الله قد أراد الانسان قبل أن يكون ، ونظر اليه قبل أن يوجد في
عيان ، ولم يكن موجودا الا في مشيئة الرحمن .

يقول مخاطبا الانسان (ان توعذك فانما يخوفك ، وان وعدك فانما
يشوفك ، وان عاتبك فانما يشرفك ، وان كرر عليك فانما يعرفك وان
فرقك فانما يؤلفك ، وان أخذ منك فانما يسلفك) (١) .

وبذلك يفتح شئنا باب الأمل للانسان ، ويصور هذه العلاقة في
أجمل صورة ، وهو في هذا يوافق كلامه عن العبودية في مواجهة الألوهية ،
وان خير الانسان الحقيقي في استيعاب العبودية ، ولكن بذلك لا يرضى له
الا أن يكون ملكا ، ومحبة الانسان لله أيضا فائقة ، فقيمة الله للانسان
دائمة حتى مع اعراض الانسان وتلهيه . (وكل ما تريده منه قريب) (٢) .
بل اذا سمعناه وهو يخاطب الانسان في النص التالي فسنجد أنه وقد طمأنه
الى أبعد حد ، وأظهر الرحمة الالهية وقد شملته في كل أحواله يقول
شئنا (حالم عنك ليفضب عليك ، وغضب لئلا يحلم عنك ، ووصفك حتى

(١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٢ .

(٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٢ .

كانك فيه ، ودعاك حتى كأنه محتاج اليك ، ولا طغى حتى كأنه لا بد له منك (٣) .

وقد بلغ أعلى درجات الذوق الصوفي رقة في تصوير الرحمة الالهية في قوله (ودعاك حتى كأنه محتاج اليك) . ولكنه يصور حال الانسان وقد تلاهى عن ربه ، وحقوقه عليه . فمع هذا الفضل الالهى على الانسان فهو لا يبالى ما يجنيه عليه سلوكه ، يقول مخاطبا الانسان (وأنت في جميع هذه الأحوال سادر هادئ ، لا تلوى على فائتلك من رضا ، ولا تبالى بما تجنى عليك يدك . لم هذا ولماذا ؟ ألك رب غيره ؟ ألك مولى سواه ؟ هل رأيت الخير قط الا منه) (٤) .

ويحدد شيخنا للانسان نعم الله عليه ، وانه ليس له الا اله واحد ، وليس له عالم أو ملك غير ملكه ، ولم ينس التوحيدى بالرغم من تأكيده على هذا الحب من الله ، أقول لا ينسى أبدا حقيقة الانسان العبد ، والله الرب ، تعالى الله علوا كبيرا ، ولذلك يلوم نفسه والانسان عامة بقوله (أين أنت بالنسبة إلى لك منك إلى ذرة من خلقه لو شاء لأبرز منها ما يحار فيه بصرك ، ويتبدد عليه عقلك ، ويضمحل دونه كلك وبعضك ، ويبعد عنه شاهدك ورسلك ! الزم - عافاك الله - حدك ، وطالب نفسك الله بما له عندك ، واحرص على أن تكون عبدا حقا ، فانه ان وجدك عبدا حقا لم يرض لك حتى يجعلك ملكا حقا . هذا سره فيك ، ومراده لك . فافطن ودع الكسل واطمان) .

والناس عند شيخنا في موقفهم الدينى رجال ثلاثة :

(٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٢ .

(٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٣ .

الأول : من خلا مع أحكام الغه وغوالب عاداته - لا يرعى على نفسه ولا
يمكن الواعظ من سماعه .

والثاني : رجل وقف بين الأمور محاسباً فطال حسابه وضاق جذابه
فخلط ورجا وتمنى .

والثالث : رجل اذكر واعتبر ، فبكى واستعبر ، وقال وحسر ، ثم
سكت وتحسر^(٥) .

ويرى شيخنا أن الانسان قد خلق لغاية ، فهذا الخلق وهذا العقل
وهذا العلم الذى منحه الانسان لم يكن بقصد أن ينشغل بشهواته وهوى
نفسه (أتظن يا عاجز انك تخلق هذا الخلق السوى ، وتمنح هذا العقل
الزكى وتعطى هذا العلم الرضى ، وترزق هذا الوجه الوفى ، ثم تمرج فى
شبهواتك مرجا خالع العذار ، جاهلا بما يجرى بالليل والنهار ، غير مطالب
بما لك وعليك ، ولا معاتب بما فيك ولديك ؟)^(٦) .

وعلى العبد أن يلزم حده مع الله فايس (للعبد الا ما هو به عبد فان
جن قليلا فظن أنه رب فهناك هلاكه وبطوله وسفوله)^(٧) . واذا كان الخلق
كله لله تعالى ، والأمر له والمشيتة مشيئته ، فعلى العبد أن يحقق الأدب فى
الخطاب أو السلوك ، حتى لا يجوز له أن يقول لم (ولم محذوفة فى مخاطبة
المملوك . ومن كان يقول : كيف وكيف مرفوعة عن مواجهة الأرباب . انما
لم وكيف للعزيز اذا أدب به الذليل ، وللسيد اذا قوم عليه العبد ، وللرفيع
على الوضيع اذا أثبت عليه الأمر . فاما من علا عن هذا كله ، فكيف يقابل

(٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٢٨ .

(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٤٨ .

(٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٣ .

بما لا يجوز معه ولا يؤذن له ؟ (٨) •

وقد دعا الله الانسان بكل طريق ، فليس للانسان من سبيل للاحتجاج أو العذر ، وعليه ألا يقتتر بالتجاة وقد مكن منه ، ولذلك يقول للانسان له وهو يدعو الى أن يخلص نفسه من بلواه ، وأن يصدق قوله بحجة ، وليترك يساط الخلاف والمعضية ، وليكنب نفسه قبل أن يكنب من لا قبل له بتكذيبه ، فمناظرة الانسان لضميره أخف عليه من مناظرة من (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) (٩) • ثم يخاطب الانسان قائلا : انك (قد دعيت ونوديت ، وكوشفت وبوديت ، وحفظت ورعيت ، وسوررت ونوجيت ، ووصلت ونوغيت ؟) (١٠) فالدعاء بالرسول ، والنداء بالكتاب ، والمكاشفة بالعبرة ، والمبادرة بالالطاف ، والحفظ بالرقباء ، والرعاية بالمدافعة ، أما السرار فبالاخلاص ، والمناجاة بالتكreme ، والمواصلة بالتشريف ، والمناعة بالتعريف •

ثم على الانسان أن يحذر ، ويتأدب ، فلولا لطف الله • وعلمه به لأباده في تطاوله ، ولذلك يقول مصورا خطاب المولى للانسان (خلقناك عبدا فأنبريت لتكون ربا ، ولولا انا تعلم من أين أتيت فيما كان منك لأبدناك ، وجعلناك رميما في متفك) (١١) •

وحاجة الانسان الى الله فوق كل حاجاته (فحاجتنا اليك فوق حاجة محيل النبات الى القطر ، وفوق حاجة الموتى الى الروح ، وفوق حاجة الطالب

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٦٤ •

(٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٧٨ ، والآية رقم ١٩ من سورة غافر •

(١٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٧٨ •

(١١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨٠ •

الى الوجدان (١٢) وهو يخاطب الانسان قائلا (لك من الله نسب أصح من
نسبتك الى أبيك ، فاحفظه فإنه ينفعك) (١٣) .

وعلى الانسان أن يحذر من ذاته ، لأنه شيطان نفسه (يا هذا أتدرى
من شيطانك ، أنت شيطانك ، وأنت الذى سهوت عنك بعد ما بدوت ،
وغربت بعد ما طلعت وبعدت ما قربت واستوحشت بعد ما أنست ...
فأل أمرك الى الحسر والضياع) (١٤) .

وعلى الانسان كذلك أن ينظر فى نفسه ، ليرى قدرة الله فيه ، وحتى
يعلم ويهتدى بفعله فيطمئن قلبه ويسلم لله (فانظر كيف ركبك وقسمك ،
وكيف جمعك ونظمك ، وحتى تحس بروحك وتنعم ، وتهتدى بعقلك وتعلم ،
ويطمئن قلبك وتسلم) (١٥) .

وليس للانسان الا ربه (على من تردنا ونحن عبيدك ، والى من تكلنا
ونحن خلقك ؟ تولنا كيف شئت ، ساء خطا وراضيا قد استسلمنا
وسلمنا) (١٦) .

ويرى شيخنا حقيقة ان الخير فى طلب الآخرة والاعراض عن الدنيا
واضحة ، ولكنه يثق أن شيئا ما يحجب الانسان عن هذا الخير ، وذلك
المسمى يقول (وأشهد أن أمرا يعوق عقولنا عن هذه الغاية التى قد جلت عن
الخبر ، وبادت على العيان لعجيب ، وان سببا أورثنا هذا الجهل

(١٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢١٢ .

(١٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٣٧ .

(١٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٣ .

(١٥) الاشارات الالهية : ص ٢٤٨ .

(١٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٦٠ .

لغريب (١٦) •

والويل لمن أعرض عنه الحق ، وبلى بالخلق اذ كيف لا تعظم البلوى عليه وهو أيضا من الخلق (١٨) • وضعف الانسان في البعد عن مولاه ، وقوته في التوجه اليه ، ففي الانسان اذن قوة ، وضعف عليه ان يشهد ضعفه في قوته ، وقوته في ضعفه ، وعليه أن يعلم أن ليس له من دون الله افتداه ولا انتصار (ان قبلك فلفضله عليك ، وان ردك فلنقصك الغنى لا يخفى عليك ، وان عاتبك فلأنه يستصلحك ، وان أعرض عنك فلأنه يستدرجك ، وان ناغاك فلأنه يحب أن يجتبيك ، وان محا بينك وبينه فلأنه قلاك وأطرحك •• يا هذا اياك أن تسأله في الطاعة الا الطاعة ، واياك أن تطلب منه العطية ولكن العطية في العطية ، واياك أن تشير اليه بالاشارة ، ولكن الاشارة في الاشارة (١٩) •

ولا يمكن للانسان أن يفى بحق ربه (من ذا يفى بحقك كله) (٢٠) • ولأفعال الله حكمة لا يدركها علم الانسان ، فوراء الظاهر من أفعاله باطن وحكمة • انه تعالى (يمنع وهو في منعه معط ، ويحرم وهو في حرمانه واهب ، ويضع وهو في وضعه رافع ، ويذل وهو في اذلاله معز ، ويعرض وهو في اعراضه مقبل ، ويبعد وهو في ابعاده مقرب ، الظاهر عند الخلق بمبلغ علمهم باطن عنده بخافي حكمته ، والباطن عنده مجهول عند سواه) (٢١) • وعلى الانسان أن يصحح نسبته اليه سبحانه (ولم لا تصحح

(١٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٥٥ •

(١٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٩٣ •

(١٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١٣ •

(٢٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٣٦ •

(٢١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٥٢ •

نسبتك ممن أنت منسوب إليه ؟ أعنى بذلك انك تنسب الى أبيك الأدنى باللحم والدم ، والى أبيك الأقصى بالماء والطين ، وقد غرك هذا النسب ، وأغواك هذا السبب ، حتى نسيت الذى تنسب إليه بكلك وبعضك ، وبأصلك وفصلك ، وبه تعرف فى أولك وآخرك ، وله تكرم فى غيبتك وشهادتك ، واليه تضرع فى نازلتك (٢٢) .

وعلى الانسان أن يعرف أن قدرته لا تقى بالشكر على نعمه سبحانه لأن الشكر نفسه نعمة من الله ، وعليه أن يعرف أن هناك ما يراد منه ، وما يراد له ، ولما كان لا يعرف ما يراد له ، فعليه فى التفكير فيما يراد منه (٢٣) . وعليه ألا يطمئن الى الدنيا ، بل عليه أن يتحلى بعبادته جل وعلا (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات) (٢٤) . ويعاقب : هيهات هيهات (ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا ، لقد أحصاهم وعدهم عدا . وكلهم آتية يوم القيامة فردا) (٢٥) .

ويعلق (رحم الله عبدا رفع طرفه وبسط كفه ، وسرح وهمه وسح فهمه ، ونظر الى ما له فطلبه ، والى ما عليه فاجتنبه) . وعلى الانسان أن ينتظر لله وحده فيخاطب الانسان قائلا (فعاقب الآن عينيك على ما جنت فانها نظرت الى غيره) .

وعلى الانسان أن يعلم أن الله قد أنعم عليه فى الأولى حيث كونه ووهب له الحركة والسكون ، وأفاض عليه ومكنه وجمعه وحسنه (٢٦) .

(٢٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٦٦ .

(٢٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص

(٢٤) سورة المجانية : آية رقم ٢١ .

(٢٥) سورة مريم : الآيات رقم ٩٣ - ٩٥ .

(٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٦٩ .

الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى

وقد صور التوحيدى هذه العلاقة بين الانسان ونفسه ، وسمى هذه العلاقة (المشاكسة) لأن على الانسان ألا يكذب نفسه ، وأن يأخذ حذره منها ويقطع أمله فيها ليروضها ، ولينجو وإياها لأنه ان ركن فيها بقبوله خداعها ، وكذبها فى قصدها خداعه ، وتصادقهما فى أن يحذر منها ، وفى انقطاع طمعها منه ، وكما يقول مخاطبا الانسان (وهذه مشاكسة بينك وبين نفسك ، لا بينك وبين غيرك ، فانتبه لها ، واعمل فى تنقيح شوكتها) (١) .

وعليه أن يحذر فوات الوقت ، فالوقت غير مضمون (فلا تجعل التقصير ديدنا لك فليس كل وقت يحتمل ذلك ، واحذر نفسك وحذرها منك ، فانك اذا ضمنت حذرك الى تحذيرك نصحتك وثبتت لك) (٢) .

وعلى الانسان أن ينوح على نفسه ، لما هو فيه من الغفلة ، وعليه أن ينصحها ، ويكاشفها مكاشفة العاقل ، بل عليه أن يروضها وذلك بأن يبعدها عن عاداتها ويخدمها باستخدامه لها .

وهنا اذا حاولت نفسه أن تفضحه فعليه أن يمتنها ويذلها صونا لها (ونج على نفسك نوح الشكول ، وكاشفها مكاشفة النصوح العقول ، وافتتح أمرها بأن تعظمها عن عاداتها ، وتكظمها على جرتها ، وتخدمها مستخدما لها . فاذا صرخت عليك فاضحة لك ، فامتنها صائنا لها ، وذلها طالبا لغيرها . وانسبها الى عترتها ، واستر عليها ما فى طيها ، فانها ان لم تطعك كل

(١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٩٢ .

(٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٠٨ .

الطاعة ، لم تشنع عليك كل الشناعة يا هذا ٠٠ ارفق قليلا ، والحق معنى جليلا : احتجب عن الجهل بالحلم ، وغض عن الفهم بالوهم ، واثّر الذكر بالفكر ، واطلب المزيد بالشكر ، واخف المكر في الأمر ، وامزج الصحو بالسكر ، وألف ما بين العدل والعذر ، وشرف القول بالفعل (٣) .

وعلى الانسان كذلك أن يراقب نفسه ، وعليه الاستعانة بالصبر لأن الظفر معقود على الصبر . (كن رقيبك على نفسك تكن نفسك رقبيا عليك ، فانكما اذا تراقبتما استغنيتما عن كل رقيب عليكما ، وخذ حقيقتك بالصبر فانه ملح الحال ، ولا ظفر لمن لا صبر له ، ولا نجاة لمن لا أناة معه . ثم اجتهده بعد ذلك أن تستيقظ بين النيام وتنام بين المستيقظين ، فان استيقاظك بين النيام يفرغك لنفسك ، ونومك بين المستيقظين يرفهك لحظك (٤) .

وبالتالى فعلى الانسان أن يكرم نفسه ما أطاعته على طاعة الله ، وأن يهينها ما عاقته عن خدمة الله (٥) . بل عليه أن يقتصر منها لأنها قتلته بتسويلها له أمورا خبيثة ، فعليه أن يقتلها بالتعويل على غيرها (٦) .

ثم ان الانسان مستوحش بنفسه ، وهى ان أطاعها عصته ، وان وفى لها غدرت به ، وان نصرها خذلته ، وان تابعها أردته (٧) .

ويقرر شيخنا أن تصفح النفس صعب ، وأن هدايتها وحملها على الصواب شديد ، واذعانها للحق متعذر لأن (بلاياها بلا نهاية ، وسراياها

(٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١١٢ .

(٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٣٧ .

(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٤ .

(٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٩٠ .

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٢٢ .

• بلا آية (٨) •

ولذلك فيجب أن يحذر الإنسان منها (فانها عقرب اذا لدغتك لم
تبيل ، واذا ضربتك لم تستقل) (٩) • واذا كان يغلب على الانسان اللهو
والانشغال بهوى نفسه ، فما أحلم مولاة عليه (لقد أمهل كأنه أمهل ،
وسوف يأخذ كأنه لم يترك) (١٠) •

ولكن شيخنا لايمانه غير المحدود بعفو الله ، وحلمه ، وكرمه ، فهو
يأمل فى العفو ، - استغفر الله - بل لابد من العفو (الهنا : ما شئت
فأفعل ، لابد من العفو ، والعفو خلق من أخلاق الكرام ، وأنت أكرم
الأكرمين ، فاعف عنا ياذا الجلال والاكرام) (١١) •

(٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٧٣ •

(١٠) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٣٤ •

(١١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٣٦ •

معالم الطريق الصوفي عند التوحيدى

عل السالك ان يبدأ بالتوبة ، فمقام التوبة هو اول الطريق وعليه ان يسلم لله ، ويتوكل عليه ويترك كل ما سواه ، والرجاء فى عفوه يجب ان يغلب على اليأس لذنوب العبد وتقصيره .

وشيخنا فى (الاشارات الالهية) لا ينتقل من خطوة لأخرى ، لان الإشارة مناجاة ، وقد قصد بها كما هو الأرجح أن يهذب نفسه ، ويكبح جماح شهواتها ، ليوجهها الى الطريق ، ففى الاشارات مغالبة للنفس ، وتنبيه وترويض لها لتسلك الطريق الصوفى ولتدرك ما بها ، ولتعلم ما عليها ، يستعين فى ذلك كله بمناجاة الحق تارة ، وأهل التصوف تارة أخرى ، والإنسان عامة ، ونفسه فهو يقاوم مطامعه التى أطاعها فاستعبده ، ويقاوم اخفاقه فى دنيا الناس وما جرم عليه من أبى ولوعة ، وتساؤل حول بعض المسائل كمسألة الرزق ، يريد بذلك أن يخلص نفسه من ذلك حتى تصفو من كل شائبة ، ولذلك فان كان فى كتبه السابقة قد برهن على شرعية ثلثه لبعض الشخصيات ، بل وضرورة ذلك ، الا انه فى تصوفه - وهو فى حالة خاصة من الوجد يدعو للناس بالمخففة والعفو حتى أولئك الذين أساءوا اليه يقول (الهنا كما ابتليتنا بهم لنصفو لك ، فارحمهم لئلا يكذبوا بنا ، وكما إريتنا قدوتك فيهم ، فأرنا عفوك عنهم ، واجعلنا واياهم فى زمرة الواصلين اليك المقبولين لديك) (١) .

ولأن التجربة شخصية من جانب ، وعامة من جانب آخر ، فالتوحيدى

(١) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ١٢٧ .

يتجه بتجربته الى الآخرين وكأنه فى ذلك انما يقصد وجه الله (٢) ، وهو
يحدث الآخر ، ويقصد نفسه فى نفس الوقت ، وهو يعرض علينا تجربته
وقواعده جملة بما فيها من أسرار فيقول (فاما قواعدى التى بنيت عليها
أمرى ، وأركانى التى أسندت اليها شأنى ، فأشياء لا يحويها شرح الكتاب ،
ولا يستغرقها بيسان خطاب لأنها مشتبهة المناظرة ، متلونة البواطن
والظواهر ، ولكن جملة تنم على التفصيل : انى حشوت وقتى بالظلف
والتنزه اللذين يعمران حال النفس بالرياضة والتهديب ، ثم رفعت التهمة
من الاعتقاد والضمير التى تربي الآفة وتذيب الحاطر وتضل الرأى ، ثم خللت
ساحة الرسوم متربعا على توفية العمل بقدر الوسع وبذل الجهد ، ثم أشعرت
قلبى خوفا لا لبث معه على شىء ، وطالبتها بالصبر على المهانة والذل ،
وطالبتها بعد ذلك بأشياء : وعدتني فى بعضها صلاحا ، وذهبت فى بعضها
جماحا . ثم انشيت مرتاعا الى من نهج السبيل بالآلاء والنعم ، وأوضح
الدليل بالأنباء والحكم ، فقلت : مولاي أنت أنت لا شىء غيرك ! الاشارة
اليك باللسان نقص وعجز ، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز ، والاعراض
عنك خذلان وبوار ، والاقبال عليك مسار مباد . تباركت وتعاليت ،
وتمظمت وتناهيت ، أسالك بغاية افتقارى الى ما عندك أن تحلينى بغاية
افتخارى معك (٣) .

ويرشد شيخنا السالك الى أن الدنيا سجن المؤمن (٤) . ولذلك عليه
أن يتخذ الصبر وسادة ، والصمت عصاية ، والحكمة جنة ، والتسليم حجة ،
والخوف قرينا ، والرجاء خدينا ، والتوبة فراشا ، والأمانة رياشا ، والاعتبار

(٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٥٩ .

(٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٩ .

معاشا(٥) .

ثم يتساءل (أين سهر العيون وموت الطباع فى المخالفة ؟ أين حنين
إلى القلب وشدة النزاع الى الموافقة ؟ أين راح النفوس والشوق الى المحل
الأنوس ، والتطعم من ذلك الجنى المفروس ؟ أين متعة الأرواح بطرائف
المساء والصباح ، وهناء النفوس بالقدو والرواح ؟ أين الهشاشة بالنجاح ،
والهشاشة بالفلاح ؟) (٦) .

وذلك لأن شيخنا يرى ضرورة الدليل على ما يدعيه السالك .
(. وعندى أن الدعوى بلا بينة فضيحة ، والظاهر بلا باطن فاحشة ، والقول
بلا حجة بهتان ، والتمنى بلا سعى صغو ، والسعى بلا توفيق شقاء ،
وركوب البر بلا دليل بلاء وعناء) (٧) . فلا بد من الاخلاص فى الفقر اليه ،
والتعاون على طلب ما لديه ، فهذا شرط لياخذ الله بيد السالك ، والطريق
الى الله يجب أن يكون بالمبالغة فى الطاعات ، والمداومة على العبادة والحذر من
الآفات ، والهرب من العاهات ، والثبات على رفض الشهوات ، والاعراض عن
الذات (٨) .

وعلى السالك أن يخلق نفسه من نفسه ، كما يخلق قميصه من جلده ،
وكما يخلق جلده من لحمه ، وكما يخلق لحمه من عظمه (٩) وقد حدد المولى
الطريق ، والثواب عليه ، ولذلك يقول شيخنا على لسان الحق (أوفوا بعهدي
فى دار محنتى على بساط خدمتى لحفظ حرمتى أوف بعهدكم فى دار نعمتى

(٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٩ .

(٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٩ .

(٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١٦ .

(٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٩٢ .

(٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٨ .

على بساط قريتي بجلال رؤيتي (١٠) .

وعلى السالك أن يكون في يقظته ومنامه ، وحركته وسكونه ، وغضبه ورضاه ، وأخذه وعطائه . الخ . مراقبا لله ناظرا اليه تعالى بالخشية والحياء (١١) .

وعلى السالك أن يعمل بما يعلم ، فالعلم وحده لا ينفع ، بل كم كلمة عقلت ومع ذلك شردت . فلا يكون من ذلك غير الحسرة والندامة فان (الكلمة تطلب مقرها الموافق لها ، فاذا صادفت سكنت ، واذا لم تصادف جالت في آفاق النفوس دائبة الى أن تجد مكانها اللائق بها . واذا نطق بها من لا ينتفع بها فذاك أيضا لتبرؤها عن صدر الناطق وقلة رضاها به . وقلقها الى غيظه (١٢) .

فلاجهاد والعبادة ، والطاعة ، وبذل الجهد أمور لا بد منها للسالك ، يقول (اذا أردت أن تجد فجد . يعنى اذا أردت أن تجد الله فجد بنفسك لله ، واذا أردت أن تدرك قاسلك ، ودع الهوينى ، فمن أحب أن يلحق المنى ، تشمر لما هناك وتسلى عما هنا (١٣) .

ويحدد شيخنا المنهج للسالك ، ويؤكد في نفس الوقت على الذوق الخاص لهذا الطريق ، الذي لا يرقى اليه ولا يقف عليه ولا يدركه الا العارفون يقول : (هذا شراب لا يذوقه الا العارفون ، هذا تاج لا يلبسه الا المكرمون هذا روض لا يحله الا المحبون ، هذه عبارة لا يسمعها الا المبرورون .

(١٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٠٦ .

(١١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٩ .

(١٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٠١ .

(١٣) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٠٩ .

هذه كعبة لا يحجها الا المدعون ، وهذه غمرة لا يخوضها الا المدربون ، هذه
اشارة لا يدركها الا المؤدبون ، هذه كأس لا يجرع منها الا المرتبون ، هذه
جمرة لا يدنو منها الا المقرورون ، هذه درة لا يفوسى عليها الا الموفقون ،
هذه بلدة لا يسافر اليها الا المشتاقون ، هذه قفرة لا يقطعها الا المتوكلون ،
هذه نعمة لا يجد عليها الا الهائمون ، هذه علامة لا يهتدى بها الا العالمون ،
هذه تذكرة لا ينتفع بها الا الناصحون ، هذه تبصرة لا يحرزها الا
المستبصرون (١٤) .

وهذه الخصوصيات أو هذا الذوق الخاص بالسادة الصوفية ، لا يمد
للسالك حتى يصل اليه من أن يتحل بأخلاق وصفات . وأن يلزم آداب
الطريق لينعم بهذا ، ويحدد شيخنا هذا فى قوله :

(يا هذا : عليك بالصدق فانه نجاة

عليك بالقناعة فانها غنى

عليك بالدين فانه الحصن

عليك بالخير فانه ذخ

عليك بالقرآن فانه نور

عليك بالآثر فانه أنس

عليك بالصمت فانه حرز

عليك بالعلم فانه رائد

عليك بالعمل فانه قائد

عليك بالتوكل فانه كفاية

عليك بالتسليم فانه سلم

عليك بالايثار فانه كرم
عليك بالزهد فانه راحة
عليك بالسهر فانه حياة
عليك بالفكر فانه مفتاح
عليك بالجماعة فانها محجة
عليك بالتقوى فانها حجة (١٥)

وعلى السالك أن يجتهد ليكون في المرتبة الأولى من العبادة • وذلك
بالطاعة ، حتى يكون من أوليائه المخلصين . ، فان لم يستطع فليكن في
«الدرجة التي تليها ، يقول مخاطبا السالك (ونفسه) :
(اجتهد أن تكون من أولياء الله المخلصين •

- والا فمن أحبائه المقربين ••
- والا فمن خدمه المندوبين ••
- والا فمن السفراء المكرمين ••
- والا فمن المتعرضين السائلين ••
- والا فمن الذاكرين المستبشرين ••
- والا فمن اللائذين المتحرشين ••
- والا فمن الراجين المؤمنين ••
- والا فمن المقاربين المتشبهين ••
- والا فمن المدعين المتملقين ••
- والا فمن التابعين المفتقرين ••
- والا فمن الباكين المحرومين ••

والا فتمن المطروحين المرحومين (١٦)٠٠

وينبیه شیخنا السالك الى ما فى الطريق من جهد ومشقة ولذة وحلاوة
فى نفس الوقت (وعلى قدر انصبر على اشدائه والمكاره يكون الظفر
بالمطالب والمنازه) (١٧) .

وعلى السالك الحذر فلهذا الطريق أحكام عجيبة ، لأن احسان السالك
قد يستحيل اساءة ، وتقربه ربما عاد تباعدا . ويخاطب السالك وينبیهه
الى أن هناك ضروبا من المحن وقنونا من الفتنة (أدناها تظن انك مقبول
وأنت مردود ، وتحسب انك موصول وأنت مطرود) (١٨) .

وليس له أن يذوق شيئا من حلاوة القرب الا اذا أنكر كل ما يحول
بينه وبين مولاه . حتى ينكر عينه ويشرح للسالك قائلا (أى نفسك ،
وأينك أى مكانك وأصلك : أى ما أنت منه ، وفصلك : أى ما أنت اليه ،
وحالك : أى ما أنت به ، وحاصلك : أى ما أنت عليه . ومن آفاتهما
المستولية : انك ان بحثت لم يزدك البحث الا عمی ، وان شربت لم يزدك
الشرب الا ظما) (١٩) .

وللدموع والبكاء أهمية عند شيخنا لأن (فى اسكذب ماء العيون ،
راحة لقلب الهائم المحزون) (٢٠) .

ومن آداب الطريق ألا يعترض السالك على الله ، وألا يتعرض له ،

(١٦) الاشارات الالهية : ج ٢ ، ص ٤٣٦ .

(١٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨٥ .

(١٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨٥ .

(١٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٢٠) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٢٦ .

وعليه أيضا أن يعتقد محبته تعالى ، ولكن دون أن يبديها (اعتقد محبته ولا تبديها : لا مصرحا بها ولا كانيا عنها لأنك إن أبديتها مزجتها ، والمزج كدر ، وإن كتمتها صنتها والصنوع صفو(٢١) . ولا بد من كثرة السجود فهو المستدر للجود (أين أنت عن التلذذ بالسجود المستدر للجود) (٢٢) . وذلك لأن المعاني لا تنال بالأمانى (هيئات أن تنال المعاني بالأمانى والتوانى) (٢٣) .

وكذلك لا بد للسالك من كثرة الدعاء ، ولو لم يكن فى الدعاء الا التلذذ بالمواجهة ، والتنعم بالمشافهة ، والا خرق الحجب ورفع القنع ، والدنو من الباب ، ومخالطته أولى الألباب ، لكان فيه مقنع ، فكيف وفيه مناجاة تقضض الحيازيم ، وتهالك يرفرف على اليقين (٢٤) .

ويشرح شيخنا مفهومه للدعاء فيقول (فان قلت : أنا أسلم ولا أدعو وأتوكل ولا أسأل ، وأكل ولا أعرض ، فان تسليمك دعاء وتوكلك مسألة) (٢٥) . والسلك بلدع يرفعه الله عن الحجة للعبيد ، وإذا فتح باب الدعاء على أحد فهو دليل على أن الله يحب أن يسمع كلامه ، وربما أخر الإجابة لتدوم الضراعة ، ثم ان الدعاء (جامع للحال والحقيقة ، والوجد والاستكانة) (٢٦) .

وينصح السالك بأن يتقرب الى الله فيقول (أدن حتى تصغى ، أصغ حتى تسمع ، اسمع حتى تفهم ، افهم حتى تعقل ، واعقل حتى تشرف ،

-
- (٢١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٢٤
 - (٢٢) الاشارات الالهية : ج ٢ ص ٤٦٣
 - (٢٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٨
 - (٢٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٧ - ١٣٨
 - (٢٥) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٨
 - (٢٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٣٧

واشرف حتى تنقى ، وأتق حتى تنعم ، وانعم حتى تسعد ، واسعد حتى
تتقى ، وأتق حتى ترقى ، وارق حتى لا تشقى (٢٧) .

ويحث شيخنا على التعاون على البر والتقوى ، كما أمر الله تعالى وكما
هو حال السادة الصوفية ، يقول (فإذا تعاونوا على هذه الأحوال الحسنة في
هذا الزمان ، الذي عاد الاسلام فيه غريبا كما بدأ غريبا ، كنا نجوم الأرض
وأعلام الخلق ، وآتانا الله من عنده ما نفبط به وننافس عليه . وقد قال الحق
غى تنزيله على قلب رسول الله عليه السلام : وتعاونوا على البر والتقوى ولا
تعاونوا على الاثم والعدوان ، (٢٨) .

(٢٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٨١ .

(٢٨) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٩٧ . والآيات من سورة المائدة ٢

التصوف والاغتراب

ويربط شيخنا بين التصوف والاغتراب تأكيداً للمعنى السابق في اغتراب الهمة ، ولذلك يقول (أما سمعت من قال : أين تقتطف ثمار العقبى ؟ فقل له حيث تفرس أشجار البلوى • فقال : فمتى يقضى ذمام الصحبة ؟ فقل له : اذا سكن فى مساكن الغربة ، يتجرع الكربة بعد الكربة) (٢٩) •

وهو بعد أن يستعرض كل المعانى فى الغريب يقول :
(دع هذا كله : الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيا اليه • بل الغريب من تهالك فى ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجه الى الله قاليا لكل من سواه • بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضا لجدواه) (٣٠) •
وفى هذه العلاقة نلاحظ نوعا من التوتر ربما كان للخوف من الاستدراج ، واغراء هوى النفس ، ووساوس الشيطان التى تلحف على الانسان ، حتى تختلط عليه الأمور ، ولأن الاختيار يسير ، ولذلك وجب الحذر ، ولكل أمر من هذه الأمور التى تلبس على الانسان ما يصلحها يقول (اذا فتتك العقل بدقائق البحث ، فاستقبله بحقائق التسليم ، واذا أعجبتك النفس فى الطاعة ، فعرفها استحقاق المطاع ، واذا خدعك الشكر برؤية النعم عن طلب المزيد ، فانتف بذلك عن رؤية المنعم ، واذا حدثتك نفسك بالوصول ، فكن على حذر من مكر الموصل ، واذا سما بك الرجاء الى الطمأنينة ، فاهبط الى ساحة الخوف بالقلق • اذا رصدك الهوى بتسويله فأجب سائله بالرد ، وعامل غريمه بالتسويق •••••) (٣١) •

(٢٩) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٦٨ •

(٣٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ •

(٣١) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٧٠ •

وهو يعبر عن التوتر المصاحب للسالك في الطريق ، ولكنه توتر خصب أعنى أنه توتر يزيد التجربة الروحية عمقا وغزارة . وهو يصور هذا التوتر من خلال تجربته فيقول (نعم . حبيبي دعاني فلما أجبت طردني ، وقربني فلما دنوت أبعدني ، ومنانني ، فلما توقعت حرمني ، وحكمني فلما اقترحت خيبي ، واستنطقني فلما قبست أخرومني ، ودلني فلما استدلت توهني . . .) (٣٢) .

وأعود فأؤكد أن شيخنا عاش بين التصوف والفلسفة ولكنه لم ينس التصوف عندما بعد عن أهله ، ولم يرفض الفلسفة عندما عاد الى التصوف . - وهو في كل مراحله ، باستثناء بعض ملامح الشك في المرحلة الأولى أو التسؤل الفلسفي ممثلا في (الهوامل والشوامل - لا يقول الا بـ تسليم والتوحيد الخالص من كل شائبة ومهما يكن اختلاف الباحثين في ذلك ، فأخر ما كتبه وهو الاشارات يكفي ليدحض أى شبهة من الزندقة - أو القول بالاتحاد ووحدة الوجود . وليس أدل على ذلك من قوله في آخر الجزء الأول من (الاشارات الالهية) :

حرام على قلب استنار بنور الله أن يفكر في غير عظمة الله .
حرام على لسان تعود ذكر الله أن يذكر غير الله .
حرام على نفس طهرت من أدناس الدنيا أن تدنس بشيء من مخالفة الله ،

حرام على عين نظرت الى مملكة الله أن تحديق الى غير الله ،
حرام على كبد ابتلت بالثقة بالله أن تطمئن الى غير الله ،
حرام على من لم ير الخير الا من الله أن يحدث طمعا في غير الله ،
حرام على من شرف بخدمة الله أن يتضع بخدمة غير الله (٣٣) .

(٣٢) الاشارات الالهية : ج ١ ص ١٧٩ .

(٣٣) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

نقد

لا يختلف الباحثون حول صلة التوحيدى بالتصوف ، فصحبته لهم (٣٤) ، واعجابه بهم يذكر فى كتبه ، ولكن الاختلاف حول عقيدة التوحيدى ربما كان أهم المسائل فى هذا الموضع ولكنه أوهاما أيضا وأكثرها تهاافتا لما تثبته كتبه من صحة إيمانه ، وحرارة حبه لله ، وانما أشير لذلك :

أولا : كمدخل لمناقشة ما يتعلق به من أمور أخرى مثل مدى اقتناعه بالطريق الصوفى . ومسألة عقيدة التوحيدى أشار إليها السبكي فقد ذكر عن الذهبى انه قال عن شيخنا (كان عدو الله خبيثا وقال الذهبى أيضا كان سىء الاعتقاد . ثم نقل قول ابن فارس فى كتاب الفريدة والحريدة : كان أبو حيان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان ، تعرض لأمر جسام من القذح فى الشريعة والقول بالتعطيل) (٣٥) .

وقد تمادى ابن فارس فى تجريح التوحيدى حتى نعتة بالالحاد وسوء الاعتقاد ، والرغبة فى الفساد فى الاسلام واهانة الصحابة ، ثم يقول : ان الوزير المهلبى قد طلبه لذلك فاستتر ومات فى الاستتار (٣٦) .

وهذه الرواية منسوبة لابن فارس ، وبينه وبين التوحيدى عداوة ، فقد اتهمه بالزندقة (٣٧) ، بالإضافة الى صلة ابن فارس بابن عباد حيث كان

(٣٤) عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٢ .

(٣٥) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٢ - ٣ .

(٣٦) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٤ ص ٣ .

(٣٧) والزنديق هو (الذى لا يؤمن بالحق تعالى وبالأخرة ، وهو الذى يظهر الإيمان

أستاذه قبل أن يتولى الوزارة ، (وصديق أثير لديه بعد وزارته يؤلف له الكتب فينتلقي عنه الجزء الموفور) (٣٨) . وقد عرف عن ابن فارس جمود الرأي والعداء للفلسفة (٣٩) .

وهذه الرواية التي يذكرها ابن فارس واضح الخطأ فيها ، فعلاقة التوحيدى بالمهلبي كانت قبل اتصاله بابن عباد وقد عاش التوحيدى فى بلاط الأخير ، كما ذكرت من عام ٣٦٧ هـ الى عام ٣٧٠ هـ بينما المهلبى مات سنة ٣٥٢ هـ . وأما كلامه عن الصحابة فهو اشارة الى رسالة السقيفة وهى ان صحت نسبته الى التوحيدى ، لا تشير الى الاتحاد أو الزندقة وقد عبر التوحيدى عن دوافعه ، فقد جاء فى الرواية التى ذكرها الذهبى انه قال (سألته ردا على الرافضة ، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء يغفلون فى حال على فعملت هذه الرسالة) (٤٠) .

وقد اعترف ابن السبكي له بالفضل فذكر لابن النجار قوله عنه أنه كان فقيرا صابرا متكلما ، وقال كان صحيح العقيدة (٤١) .

بل ان السبكي ذهب الى ان دافع الذهبى فى قوله هو ما يبطنه من يقص الصوقية ، ويقول (لم يثبت عندي الى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقعة فيه ، ووقعت على كثير من كلامه فلم أجده فيه الا ما يدل

ويظن الكفر) وأيضا (ان الزنديق كافر لانه مع وجود الاعتراف بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، يكون فى عقائده كفر وهذا بالاتفاق) . - التهانوى - كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٣ ص ١١٧ .

(٣٨) عبد الرازق بن الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٣٩) عبد الرازق بن الدين : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ .

(٤٠) الذهبى : من الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ص ٣٥٥ . وانظر فى الرافضة

- عبد التاهر البغدادي - الفرق بين الفرق ، ص ١٥ فقد قال (وهذه الفرقة ليست من فرق

أمة الاسلام لتسميتها عليا لها) ويعنى بهم السبيئة .

(٤١) السبكي المرجع السابق ، ج ٤ ص ٢ .

على انه كان قوى النفس مزدريا بأهل عصره ، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل ، وسئل الوالد رحمه الله عنه فأجاب بقريب مما أقول (٤٢) .

وأما قول ابن الجوزي فيه ، الذى أورد السبكي أيضا حيث اعتبره أحد زنادقة الاسلام ، بل اعتبره أشدهم على الاسلام فقد قال (زنادقة الاسلام ثلاثة ابن الراوندى ، وأبو حيان التوحيدي ، وأبو العلاء ، قال : وأشدهم على الاسلام أبو حيان لأنه مجمج ولم يصرح) (٤٣) ، (٤٤) فليس أغرب منه ، اذ كيف يفهم ما لم يبين الى درجة التأكيد على محتواه ، بل التأكيد على انه يحوى الحادا واساءة (٤٥) ، وخاصة وقد جاء وسط بحور من كلمات التوحيد والمناجاة الصوفية ، فهذا هو دليل ابن الجوزي ؟ أما ابن فارس فقد كان عدوا للفلسفة وقد هاجمه التوحيدي بشدة ، بعد أن اعتبره له ببعض الفهمل ولكن لمساوىء تغلب ووصفه بالرعونة ، والمكبر والابهام ، والخسة ، والكذب ، والغيبة . الخ (٤٦) .

ومن هنا يظهر تهافت الطعن فى عقيدته ، ولتن أيضا دار تساؤل

(٤٢) السبكي : المرجع السابق ، ص ٣ .

(٤٣) السبكي : المرجع السابق ، ص ٤ .

(٤٤) مجمج كتابه لم يذكر تحريفه ومجمج فى خبره لم يبينه .

(٤٥) وقد دافع بعض الباحثين عن شيخ المعرة وأظهروا ما فى اتهامه من بطلان وظلم وإكذبا صحة عقيدته ودافع هو عن نفسه فى (زجر النابج) وقال ان من جعل فى شعره كفرا والحادا غير مأمون أن يجعل من يقول « لا اله الا الله » ملحدا فيقتل « لا اله الا الله » باعتبارها كفرا والحادا ، و « الا الله » على انها من باب التقية . . أنظر : عيد أجيد دياب أبو العلا المعري المقترى عليه ، ص ١٣٠ - ١٤٩ ، وأيضا : بنت الشاطي « أبو اللا المعري ، أعلام العرب ، ص ٢١٣ - ٢٢٠ . أما ابن الراوندى فقد عرف بانتكاره للنبوة وعنده (ان كان الرسول يأتى مؤكدا ما فى العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر فى صحبه واجابة دعونه اذ قد غنينا بما فى العقل عنه وان الارسل على الوجه خطأ ، وان كان يخلاف فى العقل من التحسين والتقبيح والآطلاق والحظ فحتشد سقط عنا الاقرار بنبوته) . . الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة الحاد ، ص ٨٩ ، ومن هنا نرى ان هذا الاتهام أصاب واحدا وأخطأ أن .

(٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ص ٢٠٥ ، وأنظر أيضا : ص ٢٠٧ .

حول موقعه الحقيقي من التصوف ؟ أعنى مدى صدق تصوفه ؟ وإن كان صاحب الصوفية وتمثل بهم حتى وصفه ياقوت بأنه كان (صوفى السميت والهيئة ، وكان يتأله والناس على ثقة من دينه ... فهو شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة) (٤٧) .

ولكن إذا كان من شك فى تصوفه قبل خلوصه الى التصوف فى الاشارات ، فكيف السبيل الى الشك فى تصوفه بعد هذه المرحلة . فكتابه الاشارات أقرب شاهد على سلامة تصوفه (٤٨) .

وليس قصارى الأمر فى مناجاته وأدعيته ما فيها من تفوق أدبى حتى فاق من قبله ، ولم يطاوله أحد ممن جاء بعده حتى ليكن القول أن أدعية الصوفية ليست (الا شيئاً ساذجاً الى جانب أدعيته فقد وضع بالمناجاة فنا ذاتياً أصيلاً) (٤٩) . نعم ليس قصارى الأمر أن يقال انه تفوق فى هذا الفن على أدباء العرب جميعاً وأنه قدم فناً مكتملاً (٥٠) . وبالرغم من أن عصره كان هو العصر الذهبى للتصوف الإسلامى (٥١) ، حيث تضافرت جهود الصوفية على توجيه الحياة الروحية وجهة نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية (٥٢) ، أقول بالرغم من هذا الاطراء كله على فن التوحيدى ، وقدرته المتميزة ، وتفوقه فى عصر ازدهار وتفوق ، فهو لا يفى ولا يغنى عن القول بصدق تجربته الصوفية ، وإيمانه بالتصوف منهجاً ، وصدق دعواه ومحاولاته المستمرة ليسير فى هذا الدرب . وحقيقى أنه اتجه إلى التصوف بعد فشل

(٤٧) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ٥ .

(٤٨) محمد عبد الغنى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ١ ص ٤٠٩ .

(٤٩) احسان عباس : أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٤ .

(٥٠) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(٥١) إبراهيم بيومى مذكور : الفلسفة الإسلامية - منهجه وتطبيقه ، ج ٢ ص ٦٩ .

(٥٢) محمد مصطفى حلى : الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

الفلسفة في اقتناعه وعجزها عن أن تنقذه من حيرته^(٥٣) ، ولما رآه من الأحوال المختلفة ولتناقضه في المسائل المادية من حوله ، ولكن لا يمكن أن يكون هذا هو كل الأمر ، لأن تعلق التوحيدي بالصوفية ، واعجابه بهم سابق وهو معه منذ بواكير حياته وأما (الاشارات الالهية) فهو أصدق دليل على عمق هذا الاتجاه وتأصله عنده ، فليست أدعيته مجرد قدرة أو تمكن وكفى ، ولكنها أنات نفس متشوقة الى غفران وقرب ، وتدان ولطف ، وأمل في ربها .

(اشتق اليه واجدا به ، وجد به والها فيه ، وله فيه متهاكبا عليه ، وتهالك عليه ناسيا لما عداه ، وأصح البينونة بينك وبينه ، أتدرى ما البينونة ؟ البينونة هي الكينونة ، هي أنت : أنت الكينونة بأفانك ؟ وأنت البينونة بشهواتك)^(٥٤) .

ومن هنا كان الادعاء بأنه (كان على يقين من أن الزهد في الحياة شيء فطري ، وأن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، وكان يؤمن بالعجز الانساني أكثر من ايمانه بالقدرة ، ويعتذر بهذا العجز عن كل فعل يناقض به زيه الزهدي وفلسفته الزهدية ، وكان يخدع نفسه بنصائح أساتذته من المتصوفة والفلاسفة خداعا مؤقتا ، وهو يلمس في قرارة أحاسيسه انه لا يريد ذلك ولا يقره ، ونستطيع أن نقول : ان الكهف الذي كان يفتش عنه هو الاستسلام ولكنه وجد الدروب اليه ملتوية فآثر أن يعلنه بلسانه ، وأن يزيغه بشكواه ثم لا شيء وراء ذلك)^(٥٥) .

(٥٣) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٥٤) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣٣٣ .

(٥٥) احسان عباس ، أبو حيان التوحيدي ، ص ١٢٨ .

وتحليل النص السابق ، يؤكد لنا انه بغير أساس ، فالقول بأن التوحيدي كان على يقين بأن الزهد فى الحياة شيء نظرى ، تخالفه كل النصوص التى يؤكد فيها على تقديره للصوفية ودفاعه عنهم واعتبارهم سادة الدنيا وملوك الآخرة ، وبالتالي فمن باب أولى أن تنفى القول بأنه يرى أن الناس يتخذونه وسيلة للحصول على ما يدعون الزهادة فيه ، فهذا قول لا يؤيده نص للتوحيدي لأن هذا اتهام ينسحب على السادة الصوفية ، وقد مر كيف دافع التوحيدي عن الطريق ، وبين دقائق الموضوعات المتعلقة بالصوفية ، وأنه قد ذكر منهم الكثيرين بأشخاصهم بكل التقدير والاحترام والحب وإن كان قد نقد الدخلاء على الطريق كما فعلت أمهات كتب الصوفية . فهو يميز بين الأدعياء وأصحاب الطريق الحق ، أما أنه كان يؤمن بالعجز الإنسانى أكثر من إيمانه بالقدرة . فلا تناقض مع هذا القول إذا أخذناه على اعتبار أن الإنسان فيه الضعف والقوة ، وهذا أمر اسلامى فالقرآن الكريم يخبرنا أن الإنسان فيه الخير والشر ، وفيه الضعف والقوة .

والتوحيدي وهو يتحدث عن الضعف يل ويعترف به ويطلب من الله المغفرة ، ولذلك أيضاً يطلب من الله العون (اللهم اصرف عنا الشيطان وتغويله ، والهوى وتسويله ، والباطل وتعليله ، وأرنا فلك الحق لتتوخاه بتوفيقك ولطفك للذين هما تمام كل شيء وبهجة كل شيء) (٥٦) .

فالإنسان ضعيف ولكن ذلك لا يعنى انه لا سبيل أمامه فى الوصول الى مولاه ، ولذلك خاطب الإنسان (يا هذا : توكل وخف ، وارج وسلم ، وارضى واصبر ، واشكر واطمع ، وأخلص وتيقن ، وأحب وثق ، واعرف واسترح . فانك اذا توكلت خائفاً أمناً كافها) (٥٧) .

(٥٦) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

(٥٧) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٢٤٩ .

فليس ضعف الانسان يعنى ضلاله أو اليأس منه ، وحقيقى أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسجه على الخاصة ممن اقتنع بهم من السادة الصوفية ، وقد اعترف الدكتور نفسه بأن التوحيدى قد أقر بالحق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته (٥٨) .

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومضايقه ومجاهدات النفس .

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيه ظلم صارخ للرجل ، وربما كان السبب فى هذا القول هو عدم التفرقة بين المراحل الفكرية المختلفة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لما قرأ ، ولما شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبد الرحمن بدوى (٥٩) ، ولكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبها

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢٦ .

والدخول بها الى الطريق وأسراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعنى نفسه فى كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبدا فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة • أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك فى قوتك ، وأشرف على قوتك فى ضعفك) (٦٠) •

وهكذا يحدث التوحيدي نفسه ، ويلج الى عالم التصوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ •

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو استنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، على اعتبار دلالتها على استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت تقيته على الدنيا وأهلها) (٦١) •

وذلك لأن التوحيدي بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلبة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته ، وقد كتب اليه القاضى أو سهل يعذله على صنيعه ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه فكتب اليه التوحيدي رسالة يشرح وجهة نظره وقد أوردتها ياقوت (٦٢) • وقد قدم حججا كثيرة تدل على احتفاظه بقوته الفكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أى اذا نظر اليها من جانب انساني ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتغال الجانب الصوفى فى نفسه ، ونظرة الزهد ، ربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر فى دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاتته من الدنيا • ولكن

(٦٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١٣ •

(٦١) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، وأنظر : أحمد محمد الحوفى ،

ابو حيان التوحيدي ، ج ١ ص ١١٣ - ١١٥ •

(٦٢) ياقوت : معجم الادباء ، ج ١٥ ص ١٦ - ٣٦ •

التوحيدي يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فأظهر ما يأخذم على الناس هو حدة الظلم ، وضياح الحق في دنياهم .

وهكذا فالتوحيدي كان متأثرا في واقعه بطريقته ، ولم يسأله تصوفه ثورته ، ولا نزعتة النقدية ، وإن ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناه يدعو للجميع بالغفران . أعود في قول أن الرسالة تؤكد اشتعال الجانب الروحي فيه ، فهو يخاطب القاضي ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء وجه العذر عنك في ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها فان ») (٦٣) .

وأضفا قوله له في سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها إلا كالخريصر الجشع عليهما ؟) (٦٤) .

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحي والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (إن الله جل وعز ، في خلقه أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ، ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها) (٦٥) .

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدي فعلينا أن نحترم الحرية الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته الفكرية ، وليس من حقنا ، وإن غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول على الأقل أن تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرة

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ١٧ .

(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٣ .

(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٥ .

حريرتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هذا تراث انساني ، اذ يظل فى النهاية تعبيراً خاصاً عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتأمله ، فى محاولة للفهم الانساني .

ان التوحيدى فيما أزعـم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيا الناس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادي أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير العريـج بالرغم مما يحقق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقرباً . تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) . بل لعل قلقه وتساؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة .

نعم ، كان مآله التصوف ، ولكن لو كانت المראה أخف وقسوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحلـه الفكرية ، وليس صحيحاً فى كل حال ان الالم والقسوة ، تؤدى الى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى .

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استبعدته لما أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية فتحقق له العتق . أن يعود اليـنا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس . فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شوائب المادة أو الحاجة التى تدفع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ينتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفي وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانساني في التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا .

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو اتزقي الروحي للفرد ، أو مجزء العمل في مجال طيبة الذكر ، وحسن المغاشرة ، وآداب الجوار والأخوة . بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هذه المهم أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطوره ورقية ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه . وقد لخص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الجرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والمال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس :

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصى العمل المؤثر .

ومن هنا تصح الدعوى ، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أنفعهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شتىكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويصبح الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدى

الأساسي من الخلق • وهو خلافة الله • وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعي التابعين) • بل ويصبح التصوف أملا كثيرا في حل أزمايت العالم الانساني والاسلامي خاصة ، بل إن الصوفي بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الحية في التاريخ الاسلامي ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين في استشهاده من أجل القيمة التي يمثلها ، والقيم التي يؤمن بها ، رغما من كل اشعارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية •

والصوفي وهو في ترقيه الروحي يتخلص من أدران البدن الذميمة دون ما أحل الله • وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعني الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أي أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « في أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فبقاوم الميول والأهواء » ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هي حرية الحكيم (٦٦) •

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفي ، وولوجه الى عالمها المتسع في التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل في الواقع بل انه ليلج في قوة وشموخ يمثل النفس في تحقيقها لتقواها • بل يمثل الانسان في تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهي •

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عتق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لاكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير في الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

(٦٦) ابراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الاسلامية • منهج وتطبيقه ، ج ٢ ص ٨٩ •

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه ، ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها . ففى العالم الرأسمالى سادت فلسفات اليأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللانسانية فى سوق المنافسة الرأسمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيا ، واحساسا بالعبث . . الخ هذه المظاهر (٦٧) . ولا يمكن لصاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة . أيضا . ولذلك فتحرر الانسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلا حقا على العالم ، ولكنه امتلا غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من جرمان وآلم ، وقد صور حاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الحُضرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك) (٦٨) .

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية - والغيرية .

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لان الصوفى فى ذاتيته ليس أنانيا بل محبا لانه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغیره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاهما تتحقق فى الواقع . أعنى بالفعل

(٦٧) انظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية ،

ص ٤٨ - ٥٤ .

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ من رسالة للقاى بن سهل ، ص ١٩ - ٢٠ .

فيه . ولم يأنف مفكرنا العقل في أى مرحلة من مراحل الفكرية ، ولا كذلك في التصوف (فهو حتى في مناجاته الصوفية حين استبعد الفلاسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وإن كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفي ووجدانه فقط) (٦٩) .

والتوحيدي كان يناجى بعقل الصوفي والفيلسوف إلا أنه لم يكن بالفلسفة وإن فضل طريق الوحي ، بل ولم يتبذرها ، ولا أحسبه كان يظن أنه يناجى بقلب الصوفي وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مصطنع ، وغير ممكن ، وأظن أن التوحيدي كان يظن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هي أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أناني أو لا أخلاقي ، أو حكم غير موضوعي لهوى في النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمي والفكري ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه في الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتي مثلها التوحيدي ، هذا الاتجاه الذي يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعله مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العام والعقل نفسه ، فإذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب في هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه في شيء . وكذلك المسألة في الحكمة الخافية وراء المبادئ بين الأشياء ، أن التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدابير ، وإبراز نشاطه في الفهم . فان عجز فما الذي يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

(٦٩) حسين مروة : تراثنا - كيف نعرفه ، ص ٢٠٧ .

يخفى حكمة ، فهو لا يصدم العقل ، ولا ياغى علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء .

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شوائبه نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله .

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاء بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء . فهل تخلى التوحيدى عن ثورته ؟ التى كان من المقروض أن تقوى بعد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطماع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فما السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء الماضى المحمل بالشقاء والقسوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتم الرسالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة .

فالتوحيدى فى هذه السن وبدء هذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول إخفاء ، سرعان ما يضيق بكتمائه ويلاقى ما يلقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صبح التعبير ، فسجل صراعه مع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحيه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود .

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصداقة عند التوحيدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه متفرعا من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن (١) ، بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء (خلافا للكراهية) (٢) .

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصداقة محاضرة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو فى الكتابين التاسع والعاشر من (الأخلاق الى نيقوماخوس) (٣) .

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه لأننا نحبه (٤) .

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية . وعلاج المجتمع الفاسد . (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع) (٥) .

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل (٦) .

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٥٥ .

(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار للتقدم - ١٩٨٤ .

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف من زيادة ، ص ٥٣٠ .

(٤) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٧٢٢ .

وأرسطو في مؤلفه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » استعرض دراسة
لمختلف الآراء في الصداقة ، وهي (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصدائها
من بعد عند الفلاسفة العرب) (٧) .

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

١ - الصداقة القائمة على اللذة .

٢ - الصداقة القائمة على المنفعة .

٣ - الصداقة القائمة على الخير .

وهذه الصداقة الأخيرة هي الصداقة الحق لخلوها من الغرض (٨) وهي
تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة
لا بد لها من الدوام ، وإن كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هي
الهدف الحقيقي ، وإنما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار
قلة ، إذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما
الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولا بد أن يتألم لآله أيضا ، وبالتالى
فالمعاشرة ، ودوام الصلابة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ،
وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام
علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وإن
كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة
الملوك . وإن كان التوحيدى يقول بنفس الرأى ، ويقدم تفسيراً مختلفاً (٩) .

(٧) زكريا إبراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ .

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية
العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيمور .

(٩) زكريا إبراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ . وقد عرض الرأى أرسطو
بشئ من التفصيل ثم عرض الرأى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ .

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة . فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا في مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة) (١٠) .

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) .

وإذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيط ، والكمد) (١١) . مما قد يوحي بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد) (١٢) . والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمؤاخاة ، والآلفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجلود والتكريم .

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السيء ، حتى ليرى نفسه مقبونا فى حق غير معترف له بمكانته ،

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر . ترجمة وتقديم جلال العشرى ، ص ٩٥ - ٩٦ . العنوان الأمل : Bertrand Russel : Speaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ .

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ .

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تبنيه الرسالة في النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأننى فقدت مؤنسا ، وصاحباً ومرفقاً ومشفقاً ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو نذاف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة . محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لا بد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلو ص) (١٣) .

لا صديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلئ مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شيء ينبغى أن نشق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق) (١٤) .

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقراءه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأننى نظرت فى حالة الانسان وصويت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجده شيئا خيرا من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة) (١٥) .

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ .

(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ .

(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ .

فليس ضعف الانسان يعنى ضلاله أو اليأس منه ، وحقيقى أن التوحيدى قد كتب كثيرا عن الناس بمرارة ، حتى فى الصداقة ، لكن ذلك لا يعنى تعميما مطلقا حتى نسحبه على الخاصة ممن اقتنع بهم من السادة الصوفية . وقد اعترف الدكتور نفسه بأن التوحيدى قد أقر بالحق لأصحابه ، حتى انه لا يقتصد فى الثناء على أساتذته (٥٨) .

وبالتالى فهو يرى جانبا مضيئا فى الانسان ، هذا الجانب هو ما رآه فى السادة الصوفية ، قد اعترف التوحيدى ، كما مر ، بصعوبة الطريق ، ومفناقه ومجاهدات النفس .

وأما قول الدكتور بأنه كان يعتذر بهذا الضعف عن كل فعل يناقض زيه الزهدى وفلسفته الزهدية ، ففيه ظلم صارخ للرجل ، وربما كان السبب فى هذا القول هو عدم التفرقة بين المراحل الفكرية المختلفة للتوحيدى فاذا كان التوحيدى قد تحدث عن الزهد والتصوف فى المرحلة الأولى والثانية بالاعجاب والتقدير ، لما قرأ ، ولما شاهد ، فانه فى المرحلة الثالثة كان يعيش التجربة ، ربما لم يحقق مرتبة الشيخ بالمعنى الصوفى ، ولكنه قطع الطريق وسجل لنا فى الاشارات هذه التجربة ، ولعل من أهم ما يميزها أيضا عن غيرها ، انها أقرب الى الحوار الذاتى ، وقد فطن الى هذا الدكتور عبد الرحمن بدوى (٥٩) ، ولكن ليس معنى ذلك انه لا أطراف أخرى ، فان فى المناجاة حوارا مع الذات ، وحوارا مع الله ، وحوارا مع الغير فى الطريق ، انه تسجيل لحواره هذا فى طريقه ، ونحن هنا نجد اشارات واضحة الى نفسه ، كما مر ، فى محاولاته المستمرة لترويضها ، وتهذيبها

(٥٨) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٥٨) احسان عباس ، المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٥٩) عبد الرحمن بدوى : مقدمة الاشارات الالهية ، ص ٢١ .

والدخول بها الى الطريق وأسبراره ، وأيضا أنواره ، وقد مر أنه يعنى نفسه فى كثير مما يوجه للغير ، يقول (ان كنت عبدا فالرق بالذل والقل ، وان كنت ربا فأبرز قدرتك على ثقة • أنت هنا لست هناك ، فلم تجمع ؟ أشهد ضعفك فى قوتك ، وأشرف على قوتك فى ضعفك) (٦٠) •

وهكذا يحدث التوحيدي نفسه ، ويلج الى عالم التصوف فالى أين انتهى من حيث الدرجة ؟ •

ان القول أنه كان يخدع نفسه هو استنتاج ليس له ما يبرره أو يؤيده ، اللهم الا حادثة احراق كتبه ، على اعتبار دلالتها على استمرار سخطه ، وان التصوف لم ينقذه من قلقه ويأسه ، فكان (بدلا من أن تجذبه السماء من يد الأرض ، زادت نغمته على الدنيا وأهلها) (٦١) •

وذلك لأن التوحيدي بعد كتابه الاشارات أحرق كتبه ، لقلبة جدواها فيما ظن وقتها ، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته ، وقد كتب اليه القاضى أو سهل يعذله على صنيعة ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعة فكتب اليه التوحيدي رسالة يشرح وجهة نظره وقد أوردتها ياقوت (٦٢) • وقد قدم حججا كثيرة تدل على احتفاظه بقوته الفكرية ، واعتزازه أيضا بكتبه من جهة ، أى اذا نظر اليها من جانب انساني ، ولكن تؤكد الرسالة أيضا على اشتغال الجانب الصوفى فى نفسه ، ونظرة الزهد ، ربما قيل أن الزهد كان أولى أن يجعله ينظر الى ما مر فى دنيا الناس نظرة هادئة ولكن فعلته تدل على غضب وسخط على ما فاتته من الدنيا • ولكن

(٦٠) الاشارات الالهية : ج ١ ص ٣١٣ •

(٦١) احسان عباس : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، وانظر : أحمد مجيد الحرفى •

أبو حيان التوحيدي ، ج ١ ص ١١٣ - ١١٥ •

(٦٢) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ ص ١٦ - ٢٦ •

التوحيدي يجمع بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الروحية ، فإظهر ما يأخذم
على الناس هو حدة الظلم ، وضيق الحق في دنياهم .

وهكذا فالتوحيدي كان متأثرا في واقعه بطريقته ، ولم يسأله تصوفه
ثورته ، ولا نزعتة النقدية ، وإن ملأ قلبه حبا وتسامحا ، وكما مر ، رأيناهم
يدعو للجميع بالغفران . أعود في قول أن الرسالة تؤكد اشتعال الجانب
الروحي فيه ، فهو يخاطب القاضي ابن سهل قائلا : (فعجبت من انزواء
وجه العذر عنك في ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله عز وجل « كل شيء هالك إلا
وجهه له الحكم واليه ترجعون » وكأنك لم تأبه لقوله تعالى « كل من عليها
فان ») (٦٣) .

وأیضا قوله له في سياق تبريره لفعلته (وهل المنهوم بها إلا كالخريص
الجمع عليهما ؟) (٦٤) .

ويؤكد ذلك الاتجاه الروحي والتسليم لله ، (والمستسلم لربه ، غير
الغاضب بغير روية ، الساخط بحقد) ، وقوله (أن الله جل وعز ، في خلقه
أحكاما لا يعاز عليها ولا يغالب فيها ، لأنه لا يبلغ كنهها ولا ينال غيبها ،
ولا يعرق نابها ، ولا يقرع بابها ، وهو تعالى أملك لنواصيها) (٦٥) .

وأيا كان مدى الاقتناع بحجج التوحيدي فعلينا أن نحترم الحرية
الشخصية فيما يخص الرجل ، وخاصة ما هو جزء من تجربته وحياته
الفكرية ، وليس من حقنا ، وإن غضبنا أو حزنا أن نصادر على حريته ، أقول
على الأقل أن تقديرنا لتجربة الآخرين ، لا يجب أن يكون عاملا على مصادرته

(٦٣) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ١٧ .

(٦٤) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٣ .

(٦٥) ياقوت : المرجع السابق ، ج ١٥ ص ٢٥ .

حريرتهم فى اتخاذ مواقفهم الخاصة ، تحت اسم أن هذا تراث انسانى ، اذ يظل فى النهاية تعبيراً خاصاً عن صاحبه ، وكان أجدر بنا أن نتعلم الدرس لنستوضح أسبابه ونتأمله ، فى محاولة للفهم الانسانى .

ان التوحيدى فيما أزعـم كان لا محالة سينتهى الى التصوف لغلبة هذه النزعة الروحية فيه منذ البداية ، حتى لو نجح فى دنيا الناس ، وحقق ما أراد من متعة ولذة ، وكسب مادي أو وجاهة ، لأن نفسه الشفافة وأسلوبه فى المواجهة والتعبير الصريح بالرغم مما يحيق به من مخاطر دليل على صفاء نفس ، كما أن روح الفنان وحساسية صاحب الاستعداد الصوفى ، وطالب العمق الروحى ، والتجربة الوجدانية فى أعلى درجاتها صفاء وقرباً. تطالعنا باستمرار فى مناجاته (الاشارات) . بل لعل قلقه وتساؤله فى مرحلته الأولى ما هو الا أحد الأوجه لهذه الحقيقة .

نعم ، كان مآله التصوف ، ولكن لو كانت المرارة أخف وقسوة المجتمع أقل ، وموقفه أكثر انسانية ، لكان من المنتظر أن يعطينا أكثر ، فى كل مراحل الفكرية ، وليس صحيحاً فى كل حال ان الألم والقسوة ، تؤدى الى الثراء الفكرى للمفكر أو الثراء الروحى للفنان أو الصوفى .

وكان من المنتظر بعد هذه المرحلة الصوفية أن نجد شيخنا وقد خلص نفسه من مطامعها التى استعبدته لما أطاعها فملك حريته بعد أن حقق كامل العبودية ففتح له العتق . أن يعود اليـنا أكثر ايجابية ، أقصد أكثر فاعلية فى دنيا الناس . فليس المقصد أن يحرر الانسان نفسه وكفى ، فيعزل عن المجتمع ومشاكله وآلام الناس ، بل أن يعود وهو أكثر قوة ، يعود وقد ملك رؤية أوضح لأنها قد خلصت من شوائب المادة أو الحاجة التى تدفع بالانسان الى الالتواء ، أو الخوف اذ ماذا ينتظر ممن لا يرى غير الله فاعلا على

الحقيقة ، وموجودا اليه يرد الأمر من قبل ومن بعد ؟ ماذا ينتظر من الصوفى وقد خلصت نفسه من رغباته الشخصية ، الا وقد حمل الأمل الانسانى فى التحرر والاتجاه نحو الأفضل ، أى تحقيق حياة أكثر انسانية لأفراد المجتمع ، فراح يسعى بلا كلل لجعل الحلم حقيقة ، والمثال المرجو واقعا حيا .

والصوفية وقد ركزوا على العمل ، فليس المنتظر منهم مجرد العبادة أو الترقى الروحى للفرد ، أو مجرد العمل فى مجال طيبة الذكر ، وحسن المعاشرة ، وآداب الجوار والأخوة . بل ان العمل المنتظر أكبر ، لأنه العمل الذى يشمل بنى الانسان ، والمنتظر من أصحاب هذه الهمة أن يكونوا مصابيح للاستنارة الروحية المؤدية الى الطموح الذى يتجاوز عمر الفرد ، والاستنارة الفكرية التى ترقى بالانسان فى تطورهِ ورفقهِ ، وهم أقدر على العمل لو صدقت الدعوى ، وأقدر على تحمل تبعاته وأعبائه . وقد لحص الرسول الكريم الجهاد بنوعيه فى الجهاد الأصغر وهو جهاد الحرب أى الجهاد بالبدن والسلاح والمنال ، والجهاد الأكبر وهو جهاد النفس .

فاذا علمنا ان السادة الصوفية هم أهل الجهاد الأكبر ، وقد حققوا فيه الكثير ، ومن يملك الأكثر يملك الأقل ، فبالتالى فما يفهم بالضرورة من مقدماتهم أن يكونوا على الفعل فى دنيا الواقع أقدر ، وأملك لنواصي العمل المؤثر .

ومن هنا تصخ الدعوى ، ويكون الصوفى هو أفضل وأصلح الناس لأنه أفهم للناس ، ويصبح الالتزام الشرعى ليس فى مجرد شكل العبادات ، ولكن أيضا فى أوسع معانيها وأكثرها ايجابية وعطاء ، ويضبط الباطن المستنير ، مركز انارة حقيقية فى الأرض حيث مجال تحقيق الهدف

الأساسي من الخلق • وهو خلافة الله • وبهذا وحده تصبح دعوى التصوف قد قدمت النموذج المنتظر ممن هم تابعو (تابعي التابعين) • بل ويصبح التصوف أملا كثيرا في حل أزمايت العالم الانساني والاسلامى خاصة ، بل إن الصوفى بهذا يتخطى غربته ، ولعل أوضح الأمثلة الجية فى التباريح للإسلامى ، تدليلا على هذا النموذج هو الامام الحسين فى استشهاده من أجل القيمة التى يمثلها ، والقيم التى يؤمن بها ، رغما من كل اشارات الاستحالة الظاهرة عند النظرة السريعة أو السطحية •

والصوفى وهو فى ترقيه الروحى يتخلص من أدران البدن النميمة دون ما أحل الله • وهو يتخلص من أطماع النفس ، ويتجه من أدنى قوى النفس ، أعنى الامارة ، الى اللوامة بالتوبة ، ومن اللوامة الى المطمئنة بالطاعة والذكر ، لتصبح المطمئنة المشاهدة ويصبح صاحبها صاحب حال لا صاحب أقوال ، أى أنه يحقق حريته ، اذ ليست الحرية « فى أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب ، بل أن نسلم أيضا من المؤثرات الداخلية ، فنقاوم الميول والأهواء ، ونبرأ من الضغائن والأحقاد ، وتلك هى حرية الحكيم » (٦٦) •

أقول انه عند استيلاء هذه الدرجة على الصوفى ، وولوجه الى عالمها المتسع فى التدرج حسب الجهد والطاعة لا يجد جهدا ولا فعلا أقرب اليه من الفعل فى الواقع بل انه ليلج فى قوة وشموخ يمثل النفس فى تحقيقها لتقواها • بل يمثل الانسان فى تحقيقه واستحقاقه للتكريم الالهى •

واذن فالتصوف تحرر للفرد أو عبق ، يتبعه محاولة أخرى لجعل هذا التحرر لأكبر قدر ممكن من الناس ، ولا شك أن التغير فى الواقع اقتصاديا ، وفكريا ، واجتماعيا من أهم العوامل المساعدة على هذا التحرر من جهة

(٦٦) إبراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية • منهج وتطبيقه ، ج ٢ ص ٨٩ •

أخرى ، أى انه عامل مساعد للصوفى فى دعواه . ولذلك كان داخل دائرة اهتمامه وفى صميمها . ففى العالم الرأسمالى سادت فلسفات اليأس والتشاؤم نتيجة للممارسة اللانسانية فى سوق المنافسة الرأسمالية ، والدخول فى حروب بسبب أطماع ، مما يعنى خواء روحيا ، واحساسا بالعبث . الخ هذه المظاهر (٦٧) . ولا يمكن لصاحب الدعوى الى تحرر الانسان لا المادى بل والروحى والفكرى وتحقيقه أعلى درجات سموه ، أن يغفل عن طبيعة الانسان فى رحلته هذه ، وعن الظروف المحيطة . أيضا . ولذلك فتحرر الانسان الخارجى جزء من تحرره الداخلى ، وقد فطن التوحيدى لذلك ، ولولا نفسه الشفافة ، ورقته ، لامتلأ حقدا على العالم ، ولكنه امتلا غضبا وثورة ، وقد لاقى ما لا قى من جرمان وألم ، وقد صور جاله هذا بين الناس فى قوله :

(ولقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة الى أكل الحفرة فى الصحراء ، والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، والى بيع المروءة ، والى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق ، والى ما لا يحسن بالجر أن يرسمه بالقلم ، وي طرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك بارزة بين مسائك وصباحك) (٦٨) .

ان أهم ملامح الصوفية هى الذاتية - والغيرية .

فالذاتية بطبيعة المجاهدة والمسئولية والتجربة والمذاق ، والغيرية لان الصوفى فى ذاتيته ليس أنايا بل محبا لانه يطلب لنفسه شرفها ، ويطلب لغيره الخير عينه ، والذاتية والغيرية كلتاها تتحقق فى الواقع . أعنى بالفعل

(٦٧) أنظر : فؤاد زكريا : الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية ،

ص ٤٨ - ٥٤ .

(٦٨) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٥ من رسالة للقاى بن سهل ، ص ١٩ - ٢٠ .

فيه . ولم يأنف مفكرنا العقل فى أى مرحلة من مراحل الفكرية ، ولا كذلك فى التصوف (فهو حتى فى مناجاته الصوفية حين استبعد الفلاسفة وكفر بها ، نراه يناجى بعقل المفكر والفيلسوف وإن كان يحسب أنه يناجى بقلب الصوفى ووجدانه فقط) (٦٩) .

والتوحيدي كان يناجى بعقل الصوفى والفيلسوف إلا أنه لم يكفر بالفلسفة وإن فضل طريق الوحي ، بل ولم ينبذها ، ولا أحسبه كان يظن أنه يناجى بقلب الصوفى وحده ، فهذا الشطر بين عقل المفكر وقلبه مضطرب ، وغير ممكن ، وأظن أن التوحيدي كان يفتن لهذا .

والصوفية ليست مدعاة اذن لالغاء العقل ، بل هى أدعى الى صفائه ، ووضع الظروف النفسية الملائمة له للعمل والحكم بعيدا عن مؤثرات قد تسيطر على توجهاته من أجل هدف أنانى أو لا أخلاقى ، أو حكم غير موضوعى لهوى فى النفس ، والصوفية بذلك تفتح للعقل مجالا أرحب وأشرف لنشاطه وفاعليته ، ابتداء من الابداع العلمى والفكرى ... الخ ، وحتى ذكاء التطبيق والتوجيه .

وهذا جانب يجب أن نراه فى الصوفية ، وخاصة الاتجاهات الصحيحة والتي مثلها التوحيدي ، هذا الاتجاه الذى يحفظ للعقل قيمته ولكنه يجعل له مع ذلك حدودا ، ولا يخالف بذلك العام والعقل نفسه ، فإذا قال بعجز العقل عن الاحاطة بموضوع كالألوهية مثلا صدق لأن العلم الحديث نفسه يعجز عن الكلام بالسلب أو الايجاب فى هذا الموضوع أو أنه ليس من اختصاصه فى شيء . وكذلك المسألة فى الحكمة الخافية وراء المبادئ بين الأشياء ، أن التصوف والايمان لا يمنع العقل من اتخاذ تدبيره ، وإبراز نشاطه فى الفهم . فإن عجز فما الذى يمنع الضمير المؤمن أن يرى فيما

يخفى حكمة ، فهو لا يضدم العقل ، ولا ياغى علم الانسان ، الذى علمه له من لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء .

أعود فأقول ان المنتظر من الصوفى بعد رحلته فى تصفية شوائبه نفسه ، وتحرره من الرق لغير الله ، ليس فقط حكمة للسلوك الفردى ، بل رؤية لنظام المجتمع ، يعنى بتحقيق هذه الرؤية وانجازها فى دنيا الناس ، لاستبدال الصالح بالفاسد ، وهو فى هذا كله يتحرك بقوة لا ترى غير الله فما خلا الله باطل ، وحب يشمل بنى الانسان خلق الله .

نعم كان ينتظر هذا من مفكرنا ، وكان ينتظر أن يكون أكثر شجاعة حتى فى مجالات النقد السياسى والأدبى والاجتماعى ، وكذلك فى الحركة العملية ، ولكن النتيجة كانت غير هذا ، حيث انعزل وأحرق كتبه ، وكأنه أراد أن يحقق صفاء بقطع كل علاقة مع الواقع ، ويوجه نظره نحو السماء . فهل تخلى التوحيدى عن ثوريته ؟ التى كان من المفروض أن تقوى بعد سلوكه الطريق الصوفى ، لأن التصوف أيضا ثورة على أطماع النفس ، وضعف الانسان ، والنظرة الضيقة ورغبة نحو رؤية أعمق وأكثر جوانية ، فما السبب فى موقفه ؟ أهو السن وأعباء الماضى المحمل بالشقاء والقسوة والحرمان ، هو ما أعجزه عن أن يتم الرسالة ، وخاصة انه كان يملك القدرة الفعلية كما يظهر من رسالته للقاضى ابن سهل ، وان تعب الجسد ، وزحفت عليه الشيخوخة .

فالتوحيدى فى هذه السن وبدء هذه الرحلة الطويلة أدى دوره فى ثورية ، وكان الحق غالبا دائما عليه ، مهما حاول اخفاء ، سرعان ما يضيق بكتمانه ويلقى ما يلقى ، وأما فى مرحلة الاشارات فقد قدم لنا هذه السيرة الذاتية لتاريخه أو رحلته الروحية ، ان صح التعبير ، فسجل صراعه مع نفسه وأطماعه وهواجسه ، وبين أمله فى الله ، وحيه ، ورجائه ، ولا نملك الا أن نحترم موقفه الخاص ، وأن ننظر له فى نفس الوقت نظرنا الى المفكر الحر ، الصادق فى تعبيره عن نفسه وأزمته ، وموقفه من الوجود .

الفصل الثامن

مفهوم الصداقة

مفهوم الصداقة عند التوحيدى

حظى موضوع الصداقة باهتمام الفلاسفة منذ اليونان بوصفه منفردا
من الحب ، اذ أن معنى الصداقة عندهم يقابل معنى الحب عندنا الآن (١) ،
بل انهم مضوا الى حد رفع الصداقة (المحبة) الى قوة كونية تجمع الأشياء
(خلافا للكراهية) (٢) .

ورأوا فيها أيضا فضيلة أساسية ، وأفلاطون قد خصص للصداقة
محاورة (ليسيس) ، وكذلك فعل أرسطو في الكتابين التاسع والعاشر من
(الأخلاق الى نيقوماخوس) (٣) .

ويقال اننا لا نحب الآخر لأننا فى حاجة اليه ، بل نحن فى حاجة اليه
لأننا نحيبه (٤) .

وقد أكد أفلاطون على قيمة الصداقة ، وذلك لأهميتها فى بناء المدنية .
وعلاج المجتمع الفاسد (لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون
فى آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض فى المجتمع) (٥) .

وقد ذكر الدكتور جميل صليبا فرقا بين الصداقة والعشق ، ذلك أن
الصداقة متبادلة ، والعشق لا يشترط فيه التبادل (٦) .

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، ص ٥٥ .

(٢) معجم علم الأخلاق : اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٤٣ ، دار
التقدم - ١٩٨٤ .

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف معن زيادة ، ص ٥٣٠ .

(٤) زكريا إبراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢١٦ .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٦) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ص ٧٢٢ .

وأرسطو في مؤلفه « الأخلاق الى نيقوماخوس » استعرض دراسة
لمختلف الآراء فى الصداقة ، وهى (دراسة مفصلة للصداقة تتردد أصداؤها
من بعد عند الفلاسفة العرب) (٧) .

وعند أرسطو للصداقة ثلاث درجات :

- ١ - الصداقة القائمة على اللذة .
- ٢ - الصداقة القائمة على المنفعة .
- ٣ - الصداقة القائمة على الخير .

وهذه الصداقة الأخيرة هى الصداقة الحق لحلوها من الغرض (٨) وهى
تقوم بين الأخيار من الناس ، لأن هدفهم واحد وهو الخير ، وهذه الصداقة
لا بد لها من الدوام ، وإن كانت هناك منفعة تقوم بين هؤلاء فليست هى
الهدف الحقيقى ، وإنما الهدف الأساسى هو حب الخير نفسه ، ولكن الأخيار
قلة ، إذن الصداقة بين الناس نادرة ، ويشترط أرسطو أن يعرف كل منهما
الآخر ، أى لابد أن يثق فى خيريته ، ولابد أن يتألم لآله أيضا ، وبالتالى
فالمعاشرة ، ودوام الصحبة ، أو الصلة العميقة هامة جدا حتى يتوافر ذلك ،
وعنده أن التساوى أو التكافؤ النفسى أمر هام ، وهو لا ينفى امكانية قيام
علاقة صداقة بين أصحاب أعمار مختلفة أو من مراكز اجتماعية مختلفة ، وإن
كان التكافؤ عاملا أساسيا ، ومن هنا يفسر أرسطو صعوبة قيام صداقة
الملوك . وإن كان التوحيدى يقول بنفس رأى ، ويقدم تفسيراً مختلفاً (٩) .

(٧) زكريا ابراهيم : مشكلة الحب ، ص ٢٠٤ .

(٨) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٧٢٢ ، وراجع أيضا : الموسوعة الفلسفية
العربية ، ص ٥٣٠ مادة صداقة ، بقلم الدكتور على زيعور .

(٩) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ . وقد عرض الرأى أرسطو
بشئ من التفصيل ثم عرض الرأى التوحيدى فى الموضوع ، ص ٢١٩ .

وقد أشار برتراند راسل الى أهمية الصداقة ، واعتبرها من أسباب السعادة الأولى بعد الصحة . فالعلاقات الشخصية كالحب والعلاقة بالأبناء ومنها الصداقة وأنواع العلاقات الحميمة (فان لم يكن الانسان سعيدا في مثل هذه العلاقات ، تصبح حياته بالغة الصعوبة) (١٠) .

وقد عرض التوحيدى رأيه فى الصداقة فى أكثر من كتاب ، ولكنه أفرد له كتابا خاصا هو (الصداقة والصديق) .

واذا كان التوحيدى قد كتب الرسالة فى حالة نفسية سيئة اذ يقول (ومن العجيب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغىظ ، والكمد) (١١) . مما قد يوحى بأن هذه الحالة كان لها أثر فى موقفه ، أقصد موضوعيته ، وخاصة أن التوحيدى نفسه يعلم أن الراضى غير الساخط ، فقد أشار الى الضعف البشرى فى الحكم على الناس فى موضوع المدح والذم ، وقد حدد هدفه من رسالته فى الصداقة (ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها وينتفع بها فى المعاش والمعاد) (١٢) . والتوحيدى يتحدث فى الصداقة والمعاشرة والمواخاة ، والألفة وما يلحق بهذا مثل الرعاية والحفاظ والوفاء والنصيحة والبذل والمواساة والجلود والتكريم .

وهو يتحدث عن ذلك وفى نفسه غصة وفى قلبه مرارة ، وأسى مما يلاقى ، ويعانى من الناس ، ومما ترهقه به الحياة من عزله ، وما تعذبه به من الحظ السيء ، حتى ليرى نفسه مغبونا فى حق غير معترف له بمكانته ،

(١٠) برتراند راسل : محاورات راسل شيخ فلاسفة العصر . ترجمة وتقديم حلال العشرى ، ص ٩٥ - ٩٦ ، العنوان الاصل : Bertrand Russel : Sepeaks his Mind

(١١) الصداقة والصديق : ص ٢ .

(١٢) الصداقة والصديق : ص ١ .

وقد عبر أعمق تعبير ، وهو يعرف ما قد تثيره الرسالة في النفس من ضيق وقبض لما فيها من مرارة ، ومن موقف هو اليأس من وجود الصديق ، فقال (لأننى فقدت مؤنسا ، وصاحباً ومرفقاً ومشفقاً ، والله لربما صليت فى الجامع ، فلا أرى الى جنبى من يصلى معى ، فان اتفق فبقال أو عصار أو ندادف أو قصاب ، ومن اذا وقف الى جانبى أسدرنى بصنانه ، وأسكرنى بنتنه ، فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنسا بالوحشة ، قانعا بالوحدة معتادا للصمت ، ملازما للحيرة محتملا للأذى ، نائيا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى أفول ، وظل التلبث الى قلوب) (١٣) .

لا صديق :

وقد أبدى التوحيدى رأيه فى بداية كتابه وكأنه يعتذر عما سيعرض من آراء ، أو يخلو مسئوليته ، ويعتذر عن كل قول ايجابى فى الموضوع ، ولذلك يقرر فى وضوح كامل (وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق) (١٤) .

ولم يكن رأيه هذا كما يقول ، الا انعكاسا لتجربته واستقراءه للواقع ، ولذلك يقول (وأنا أقول هذا لأننى نظرت فى حالة الانسان وصوبت طرفى فيه ، وصعدت وحسبت ما له وما عليه ، وحصلت وأجملت ما به وما فيه ، وفصلت فلم أجد له شيئاً خيراً من الصبر ، فبه يقاوم المكروه ، وتستدفع البلية ، وبه يؤدى شكر النعمة) (١٥) .

(١٣) الصداقة والصديق : ص ٨ - ٩ .

(١٤) الصداقة والصديق : ص ١٠ .

(١٥) الصداقة والصديق : ص ٥٩ .

ويبرر رأيه هذا أيضا بما قاله رجل ممن اعتزلوا الناس مع ما في عصره من مروءة ، وذلك عندما عوتب في موقفه فأجاب (لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لي ذنبا ، ولا ستروا لي عيبا ، ولا حفظوا لي غيبا ، ولا أقالوا بي عثرة ، ولا رحموا بي عبرة ، ولا قبلوا مني معثرة ، ولا فكوني من أسرة ، ولا جبروا لي من كسرة ، ولا بذلوا لي نصرة ، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة ، وتباعدا من الله تعالى ، وتجرجعا للغيظ مع الساعات ، وتسلسلا للهوى في الهنات بعد الهنات) (١٦) .

ولعل أقسى ما يعبر به التوحيدى عن مرارته هو هذه النصيحة عن الثورى عندما سألته رجل النصيحة فأجابه : أنكر من تعرفه ، قال زدنى قل : لا مزيد (١٧) .

ولعل هذا رأى يتفق مع ما انتهى اليه فى الاشارات من نظراته الى الناس على أنهم مضيق للوقت ، وشغل عن الله ، ولكنه فى الاشارات يخالط رأيه شيء من التسامح الدينى .

وهو يذكر أيضا عن سؤال وجه لرجل عن معنى الصداقة فأجاب (لفظ بلا معنى) (١٨) .

والعسجدى كما يذكر التوحيدى كان يقول كثيرا (الصداقة مرفوضة ، والحفاظ معدوم ، والوفاء اسم لا حقيقة له ، والرعاية موقوفة على البذل ، والكرم قد مات والله يحيى الموتى) (١٩) .

(١٦) الصداقة والصديق : ص ١١ .

(١٧) الصداقة والصديق : ص ١١ .

(١٨) الصداقة والصديق : ص ٣٨ .

(١٩) الصداقة والصديق : ص ١٤ .

ففى الحقيقة لا صداقة ، ولا ألفة ، ولا أخوة ، ولا مودة ، ولا رعاية ، لأن كل هذا قد نبذ نبذا ، ورفض رفضا • والخلاصة أن الصداقة (وطئت بالأقدام ، ولويت دونها الشفاه ، وصرفت عنها الرغبات) (٢٠) • بل يصل الأمر الى أن يفقد الأمل فى خير الناس ، ولذلك يذكر قول القائل (ان الناس قد مسخوا خنازير فإذا وجدت كلبا فتمسك به) (٢١) •

وهو يعبر عن مرارته من البشر ، وعن الأذى الناتج من الاتصال بالناس فيما يرويه عن أحد العلماء فقد كتب على بابه (جزى الله من لم نعرفه ولم يعرفنا خيرا ، فانا ما أتينا فى نكبتنا هذه الا من المعارف) (٢٢) • وهذا كله عنده أمر واقع • بل هو حق يقين لطول خبرته بالناس ، فالنتيجة إذن أن الصراخ (ممن يظن به أنه صديق ثم يخرج فى مسك عدو قديم ، والتشكى منه مردود ، وليس الا الصبر ، والاعضاء ، ودفع الوقت ، وطرح الأذى عن الفكر) (٢٣) •

فهو يفرق بين التمنى أو التصور ، وبين الواقع المعاش وحال الناس ، والتوحيدى يحزن لهذا الواقع ولكنه عانى منه ، فلا مناص من الاقرار بالحقيقة مهما صدمت أمانينا الشخصية ، ولذلك فهو يقص علينا هذه القصة فيقول (ولما غنى علوية المأمون قول الشاعر :

وانى لمشتاق الى ظل صاحب
يرق ويصفو ان كدرت عليه

(٢٠) الصداقة والصديق : ص ٦٠ •

(٢١) الصداقة والصديق : ص ٣٣ •

(٢٢) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ •

(٢٣) الصداقة والصديق ، ص ٥٨ •

عذري من الانسيان لا ان جفوته
صفا لي ، ولا ان صرت طوع يدي

استعادته المأمون مرات ثم قال : هات يا علوية هذا الصباح وخذ
الحلافة ، فقد صرنا - والله الحمد - نرضى اليوم من المصاحب والجار والعامل
والتابع والمتبوع ، أن يكون فضلهم غافرا. لنقصهم ، وخيرهم زائدا على
شرهم ، وعدلهم أرجح من ظلمهم ، وانهم لم يبدلوا الخير كله ، لم يستقصوا
الشر كله . بل قد رضيينا بدون هذا ، وهو أن نهب خيرهم لشرهم ،
واحسانهم لاساءتهم ، وعدلهم لجورهم فلا نفرح بهذا ، ولا نحزن لذلك ،
ونخرج بعد التني والتتيا بالكفاف والعفاف (٢٤) .

وهو يمضى فى تأكيد على عدم جدوى البحث عن صديق ، وهو بعد
أن يذكر أبياتا كثيرة من الشعر فى نفس المعنى يعلق قائلا : (والذين
خرجوا من خوانهم الذين وثقوا بهم فخانواهم ويكوا بالدموع الغزيرة على
ما فاتهم منهم ، وساءت ظنونهم بغيرهم فكثير مثير لا يحصيهم الا الله
تعالى) (٢٥) .

ويسأل مفكرنا السجستاني عن الفرق بين الصداقة والعلاقة ؟

والسجستاني يجعل الصداقة أذهب فى مسالك العقل ، وأدخل فى
باب المروءة ، بينما ينظر الى معنى العلاقة على انها من قبل العشق والمحبة
والكلف ، وهو يرى أن ذلك من أمراض النفس ، ولذلك فهو الى الشباب
أقرب ، ومن أجل هذا اجتاجوا الى الوعظ والارشاد ، وهنا ربما نجده وقد
قصد بالعلاقة العشق والمحبة ، ولكن هذه النظرة ضيقة ، لأنه نظر اليها

(٢٤) الصداقة والصديق ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٢٥) الصداقة والصديق : ص ١٢٤ .

من زاوية الشهوة أو النافة فقط ، ومع ذلك فقد حقر هذا بلا مبرر ، وربما اتفق هذا مع نعط من الفهم الدينى ، لا يتعارض مع تناول الأرسطى للمسألة ، فهذا هو النوع الأول الذى ذكرناه .

• أما النوع الثانى وهو المنفعة ، فالتوخيدى يروى لنا ان ابن عطاء سمع رجلا يقول انه فى طلب الصديق منذ أكثر من ثلاثين سنة ولم يجده ، فرد ابن عطاء : إغلك ، فى طلب صديق تأخذ منه شيئا ، لو طلبت صديقا تعطيه شيئا لوجدت (٢٦) .

• وعن النوع الثالث عند أرسطو أو قريبا منه ، وهو الصداقة القائمة على الخير يذكر تعليق أبى سنان على ما امر بقوله (هذا كلام ظالم ، الصديق لا يزداد ليؤخذ منه شيء ، أو ليعطى شيئا ، ولكن ليسكن اليه ، ويعتمد عليه ، ويمتأنس به ويستفاد منه ، ويستشار فى الملئ ، وينهض فى المهم ، يتزين به اذا حضر ، ويتشوق اليه اذا سافر ، والأخذ والعطاء فى عرض ذلك جاربان على مذهب الجود ، والكرم بلا حسد ، ولا تكد ، ولا صدد ، ولا جدد ، ولا تلوم ، ولا تلاوم ، ولا كلوح ، ولا فتوح ، ولا تعريض بنكير ولا نكايه بتغيير) (٢٧) .

ولا غرابه فى انه يزد-تعريف أرسطو للصديق بعد ذلك مباشرة بقوله انه انسان هو أنت الا انه بالشخص غيرك (٢٨) . فهذا التعريف الأرسطى الذى يجعل الصديق الأنا الآخر أو alter ego (٢٩) فالتوحيدى يتشوق الى الصديق الى الصداقة ، ولكن الأمنية شئ يختلف عن الواقع . ولعله يؤكد

(٢٦) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ .

(٢٧) الصداقة والصديق ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢٨) الصداقة والصديق ، ص ٦٦ .

(٢٩) معجم علم الاخلاق : اشراف ايفوركين ، ترجمة : توفيق سلوم .

رأى أفلاطون في أهمية الصداقة لبناء المدنية والمجتمع ، وكذلك فهو يرفض وصية الثورى للقرباني محمد بن يوسف حيث طلب منه أن يوصيه عن السفر فقال (ان قدرت أن تنكر كل من تعرف فأفعل ، وان استطعت أن تستفيد مائة أخ حتى اذا خلصوا لك ، تسقط منهم تسعة وتسعين ، وتكون في الواحد شاكا فافعل) (٣٠) .

وهو يرى ان الثورى قد تشدد فيما قال ، وذلك لان الانسان لا يستطيع أن يعيش وحده ، فضرورات الحياة والمعيشة تقتضى معايشة الناس ، وبهذه المعاشرة يكون البعض له عدوا ، والبعض صديقا ، والبعض منافقا . (ثم بالضرورة يجب أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له من دين أو عقل أو فتوة أو نجدة ، ويستفيد من ذلك كله ما يكون خاصا به ، وعائدا بحسن العقبى عليه ، اما في العاجل ، واما في الآجل ، ولعزة الحال ، في وجدان الصديق ، وتعذر السلامة على القريب والبعيد) (٣١) .

فهذا هو الواقع الذى يقرره ، اما البحث عن الصداقة بالمعنى المثالى ، أو الصداقة التى تقوم على الخير ، والتى تكون بين الحكماء فهى غير ممكنة ، ولكن الصداقة بالمعنى الواقعى الذى يعبر عنه الدكتور زيعور بقوله (الصديق بالمعنى القريب من الواقعية ، وفى حقلنا التاريخى العلائقى الزاهن هو ذلك الشخص الذى نفضله على غيره فى حياتنا العامة ، وذلك اننا نتفق وإياه فى كثير من المواقف ، ووجهات النظر ، وتبادل معه المحبة والاحترام . وتلاءم معه) (٣٢) ، فهو ممكن الى حد .

وقد أخذ موضوع الصداقة اهتمامه ، مما يعكس رغبة حقيقية فى

(٣٠) الصداقة والصديق : ص ١٣٠ .

(٣١) الصداقة والصديق : ص ١٣١ .

(٣٢) الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة صداقة ، ص ٥٣١ .

ذلك . واحتاط في نفس الوقت ، وعنده انه (ما من أحد الا وله في هذا الفن حصّة ، لانه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولي أو خليف ، كما لا يخلو أيضا من عدو كاشح أو مدّاح أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤيد أو منابذ أو معاند أو مزل أو مضل أو مغل ، وقد قال الأوائل : الانسان (مدني بالطبع) وبيان هذا انه لا يد له من الاغانة والاستعانة لانه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ، ولا يستقل بجميع خوائجه وهذا ظاهر) (٣٣) .

ويترتب على هذا أن تقوم علاقات بين الناس مختلفة من التعامل ، والمخالطة ، والمعاشرة ، والمجاورة ، ويستقصى التوحيدى في رسالته الآراء المختلفة حول الموضوع . ولكن منذ البداية يؤكد رأيه في أن لا صديق ولا شبيهه ، وقد جاءت الرسالة شاملة للموضوع والآراء المختلفة حوله .

والتوحيدى نفسه يشير لذلك في قوله (قد أتت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق ، وما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا ... الخ) (٣٤) .

ولكنه يعتذر بحالة الذي حال بينه وبين عرض الرسالة في وجهها الأمل الذي يريده فيقول (ولو أمكن لكان تأليف ذلك كله أتم مما هو عليه ، وأجرى الى الغاية في ضم الشيء الى شكله وصبه على قلبه فكانت رفقته أبين ، ورفيقه أحسن ، ولكن العذر تقدم) (٣٥) .

(٣٣) الصداقة والصديق : ص ٢٠٢ .

(٣٤) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .

(٣٥) الصداقة والصديق : ص ٢٠١ .

والواقع أن أصالة التوحيدى واضحة فى الرسالة وفى ثنايا ما يعرض من آراء مختلفة ، ولا يصعب على الدارس أن يكتشف موقفه ، ولذلك فوصف الكتاب بأنه (غير مبوب ، أكثره نقل عن الغير ، شعرهم ونثرهم وأجاديثهم وأخبارهم ، ولهذا تتوارى فيه أصالة المؤلف) (٣٦) ؛ هو حكم فيه اجحاف بحق الكتاب ، فالكتاب أبرز الكتب فى هذا المضمار ، وهى تركز على أخذ الصديق على أنه (هو أنت الا أنه بالشخص غيرك) (٣٧) وأصالة الرجل واضحة فاهتمامه بالصدقة والصديق . بالنخ ، فهو يحن بطبعه واهتمامه الى الصديق (٣٨) ، أو أن رغبته فى التواصل مع الآخر كانت ملحة ، وقد فطن الدكتور الكيلانى لذلك فقال (أبو حيان رجل عاطفى ذو حساسية تكاد تكون مرضية ، طلعة همه الاتصال بالناس ومشاركتهم عاطفيا وفكريا) (٣٩) . ويؤكد رأيه بالإشارة الى علاقة التوحيدى بالتصوف واعتناقه له فى مستهل شبابه ، وذلك لأن التصوف عند الدكتور (لا يعدو كونه نزعة وجدانية تبني العلاقات على الروحانيات لا الماديات ، وتقوى الصفاء النفسى ، والتجرد المادى والحلقى ، فى إطار المثالية والنزعة الإخوانية اللطيفة) (٤٠) . وقد عرض الدكتور الكيلانى لشروط التى يراها التوحيدى ضرورية

لمقيام الصداقة فى الآتى :

١ - ان الصداقة الحقيقية تقتضى المماثلة فى الارادات أو الاختيارات والشهوات والطلبات وهذه المماثلة ثمرة ارتباط روحى غير محدد بزمان أو مكان ، وهذا ما يشبه اتحاد الذاتية عند الصوفيين .

(٣٦) يوسف الشارونى : دراسات فى الحب ، ص ١١٤ .

(٣٧) على زيور : الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف من زيادة ، ص ٥٢٩ .

(٣٨) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

(٣٩) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

(٤٠) ابراهيم الكيلانى : مقدمة الصداقة والصديق ، ص ط .

٢ - ان اختلاف المشاغل الذهنية والعقلية والدينية والمهنية تحول دون نشوء الصداقة ، وهذا الاختلاف سطحي لا علاقة له بجوهر الصداقة فهو (خلاف الشكل للشكل لا خلاف الضد لل ضد فقد جمعت الصديقين المشاكلة على العلم وفرقهما الاختلاف) (٤١) .

٣ - ان الصداقة اذا توافرت لها بيئة خصبة وتربة ملائمة علت فوق المادة واكتسبت مع الزمن صفاء روحانيا وانسجاما عما مصدر فرح وبهجة وغبطة في حياة الصديقين (٤٢) .

ثم يعلق الدكتور (وتلك هي خلاصة أفكار التوحيدى فى موضوع الصداقة ولعل عبارة (كآنى هو أنا) وعبارة (الصديق أنت الا أنه بالشخص غيرك) يحددان النظرة المثالية للصداقة عند التوحيدى وأمثاله من مفكرى وعلماء القرن الرابع الهجرى) (٤٣) .

(٤١) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق -
(٤٢) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق -
(٤٣) ابراهيم الكيلانى : المرجع السابق ، ص ق -

الفصل التاسع

فلسفة أبى حيان التوحيدى السياسية

- الأرستقراطية الفكرية والأرستقراطية الاجتماعية •
- رأى التوحيدى فى موضوع الخلافة •
- مشورة التوحيدى السياسية للوزير - وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية •
- ادانة الطغيان والظلم •
- أخلاق الحاكم والوزير - وصفاتهما •
- الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى •
- ضرورة النقد السياسى •
- فى المسألة العرقية - رأيه فى العرب - والمفاضلة بين الأمم •
- رأى التوحيدى فى المصريين •
- نقد •

فلسفة أبي حيان التوحيدى السياسية

اهتم التوحيدى بالسياسة كما اهتم بالأخلاق ، واهتم بأخلاق الحاكم الواجب توافرها فيه ، وكذلك علاقة الحاكم بالرعية وضوابطها ، وتحدث فى الشورى والديمقراطية ، وأشار الى ضرورة دراسة التاريخ والنظر فيه ، والاستفادة منه ، وأخذ العبرة ، وتحدث أيضا عن طبقات الناس الاقتصادية . ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً حول أخلاق الحاكم أو المسئول ، وأثر التربية والنشأة عليه ، وبين بما لا يدع مجالاً للشك أهمية النقد . حتى الثلب ، وبين شرعية ذلك من الكتاب ، والسنة ، والعادة ، وآراء الحكماء فلم يجعل حياة الحاكم خاصة به ، بل هى ملك للناس .

وقد تحدث عن الخلافة ، وكيف وصلت الى بنى أمية ، وأبدى رأيه فى السبب فى ذلك ومسئولية من هى ؟ كما تحدث عن أثر الخلاف السياسى والعقائدى فى الأمة .

والاسلام قد اهتم بالدين والدولة ، ولم يفصل السياسة عن الدين (ولم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين السلطة الكنسية ، وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيوف) (١) . وكان من أبرز من اهتم بفلسفة السياسة فى الاسلام . الفارابى ، والماوردى ، والامام الغزالى ، والامام ابن تيمية ، وابن خلدون (٢) . الا ان اهتمام التوحيدى

(١) أميرة مطر : فى فلسفة السياسة ، ص ٥٧ .

(٢) حورية توفيق مجاهد : الفكر السياسى من افلاطون الى محمد عبده ، الباب الثالث ، ص ١٥٩ - ٢٩٧ . وانظر : حامد طاهر ، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٦ ، حيث يلاحظ قلة الكتابات فى هذا المجال ويرى أن هذه التلة ذاتها فى حاجة لتفسير ويدعو المفكرين لاستكمال النقص فى مجال الفلسفة السياسية .

بموضوع السياسة جاء متفرقا فى كتبه المختلفة ، ففى (مثالب الوزيرين) نجد فى حديثه تصورا عاما للسلبيات التى يمكن أن توجد فى الحاكم ، وكذلك يتحدث عن الايجابيات المطلوب وجودها فيه ، كما يؤكد ان النلب حق للرعية .

ومن هنا أن لم يكن التوحيدى قد تناول هذا الموضوع بالشكز التقليدى أو العرض النمطى ، والمنهجى ، فلم يفرد بحثا فى موضوع الامامة مثلا ، ولن تكون ؟ الخ ، الا أنه قد مس الموضوع مسا ، ثم ذكر رؤيته الخاصة كما سيظهر فى هذا الفصل .

كما يمكن أن نضيف بعض كتاباته من جهة ثانية الى بعض الكتب التى تحدثت عن أخلاق الملوك ككتاب أخلاق الملوك المنسوب الى الجاحظ ، وسراج الملوك لأبى بكر الطرطوشى وغير هذا من الكتب العديدة التى تدور فى هذا الفلك من السلوك العملى للملوك والأمراء والوزراء^(٣) .

(٣) أميرة مطر : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

الارستقراطية (١) الفكرية والارستقراطية الاجتماعية :

كان الموقف التوحيدي من رفض الكتابة للعامة ، ما إصق به القول بالارستقراطية الفكرية كما مر ، ولكن يجب أن نفرق بين الارستقراطية الفكرية بمعنى محدود ، وهو التميز الفكري لفئة من العلماء والمثقفين الجادين ، وبين الارستقراطية بمعناها الطبقي الاجتماعي . فبالمنى الأول كان التوحيدي استقراطيا فكريا ، مع انه قد بسط الفلسفة ، وقدم مسائلها في أسلوب سهل ، وجعل من التساؤل الفلسفي أمرا متداولاً في شتى كتبه .

وقد ورد رأى التوحيدي في الكتابة للعامة رداً على اقتراح ابن سعدان له بذلك حيث قال تعقياً على كلام التوحيدي في القضاء والقدر (هذا فن حسن ، وأظنك لو تصديت للقصص ، والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين والحاضرين والمحافظين) (٥) .

وكان رد التوحيدي (أن التصدي للعامة خلوة ، وطلب الرفعة بينهم ضعة ، والتشبه بهم نقيصة ، وما تعرض لهم أحد الا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ منهم من اجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم) (٦) .

وواضح من كلام التوحيدي رفضه الكتابة للعامة أو الكلام لهم

(٤) الارستقراطية Aristocracy في الأصل كلمة مشتقة من لفظين يونانيين ، معناها (حكم الأفضل) والمعنى المألوف لهذه الكلمة هو (الحكومة السياسية التي تتولى الحكم فيها طبقة اجتماعية قوامها النبلاء وأصحاب الامتيازات الخاصة كالمال والجساء والمراكز الاجتماعية والحكومية التي يتوارثونها أبا عن جد . أما الاصطلاح الثوري فقد أعطى معنى خاصاً لهذه الكلمة فأصبحت تتناول (فئة من المجتمع تتميز عن غيرها بما ورثته من جاه ومال ، وأصبح أعضاؤها من جراء ذلك في عداد المظلمين وأعداء الصوب) ، ٥ . سموحي حقوق العادة - موجز المذاهب السياسية ، ص ٨ - ٩ .

(٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٥ .

(٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٢٢٥ .

لما يقتضيه ذلك من بعد عن الموضوعية ، يضطر إليها من يخاطب العامة حتى يرضيهم ، ويظهر حرصه على صدقه الفكرى ، وهو يشرح موقفه ويحلل أن يؤيده بحجة كعاداته ، فيقول بأسلوبه المنطقي :

(وليس يقف على القاضى الا أحد ثلاثة : اما رجل أبله فهو لا يدري ما يخرج من أم دماغه • واما رجل عاقل فهو يزدرى لتعرضه لجهل الجهال ، واما له نسبة الى الخاصة من وجهه والى العامة من وجه ، فهو يتذبذب عليه من الانكار الجالب للهجر والاعتراف الجالب للوصل ، فالقاص حينئذ ينظر الى تفرغ الزمان لإدارة هذه الطوائف ، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية ، ولذاته العقلية ، وينقطع عن الازدياد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة ، اما مقتبسا منهم ، واما قابسا لهم ، وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك الا درهما والا دينارا أو ثوبا ، ومناسبة شديدة لمائليه وعداته) *.

وموقف التوحيدى قد يبدو فيه تخل عن مسئولية الكاتب - بلغة عصرنا - تجاه الجماهير ، اذا ما معنى الوعى ؟ وما قيمته اذا لم يكن موجها نحو تنمية المجتمع والرقى بالعامة والخاصة على السواء الى درجة أعلى فى الفهم والوضوح فى الرؤية ، وقدرة أكبر على ادراك الحقيقة ، والتعامل معها بوصفها غاية للوجود البشرى • ولكن هل تكون هذه اللغة غريبة على العصر الذى عاشه التوحيدى حتى يبدو النظر الى موقفه من هذه الزاوية تجنيا فى الحكم عليه ، وأيا كان الأمر ، فقد أدرك التوحيدى بعدا آخر فى مهمته ككاتب وانسان ، لم يتخل عنه ، وذلك هو البعد السياسى أو الدور السياسى ، وقد لعبه فى مجال دفاعه عن العامة كما هو واضح فى كتاباته ، كما ان موقفه من أصحاب السلطان لم يكن موقفا مهادنا أو متخاذلا ومؤيدا للاستقرائية بالمعنى العبقى الذى يتيح لطبقة الحكم والامتيازات بالميراث والمال • الخ •

ولم يكن موقفه مجرد طلب للعطاء أو تجنب للحرمان وإن صرح فى بعض المواضع بذلك كقوله (حرمان المؤمن من الرئيس ككفران النعمة من التابع) (٧) .

وقد استغرق هذا الموضوع من التوحيدى الكثير من المناقشة فهو يذكر ما قيل للحاتمي (انما تحرم لأنك تشتم) فيجيب الحاتمي كما يروى (وانما أشتم لأنى أحرم) (٨) . الخ ، ما نجده حول هذا فى كتبه ، ولكن يجب أن نلاحظ ذلك فى ضوء العصر وعلاقة الكاتب بأهل الحكم والرياسة فيه ، واعتماده فى الغالب عليهم (٩) ، فهذا لا ينفي اصالة الاتجاه السياسى عند مفكرنا .

فعالى التوحيدى - ان صبح التعبير - فى ارسنطوطيته الفكرية ليس تعاليا مذموما ، اذ لا يقصد احتقار العامة ، لانه ليس تعاميا طبقيًا ، كما يمثل توافه الأغنياء والطبقات الاقتصادية العليا ، أو بعض وجهاء المجتمع كما يطلق عليهم ، ولكنه تعال على فجاجة الحياة اليومية وسوقية الحديث اليومى العابر ، وخاصة اننا رأينا التوحيدى وهو أميل ما يكون الى الصوفية ، وهم من هم فى الزهد والفقر ، ولكنه هنا ينطلق من بعد فكرى مكان سخافة الحديث اليومى ، وهدف نبيل نحو تهذيب النفس ، وطلب الصفاء ، وصحة تثرى تجربته فى الحياة وتعمق احساسه بمضامين الوجود الانسانى ، وليس مجرد صحة فرضتها ظروف ، وذلك لأن جانباً كبيراً من الاختيار والرضى أيضاً قائم فى صحبته هذه .

.....

(٧) منال الوزيرين : ص ١٥ .

(٨) منال الوزيرين : ص ١٦ .

(٩) راجع الفصل الاول من الباب الاول من هذا الكتاب ، ص ٦٠ .

ومفكرنا كما مر لم يحترم سلطانا قط لسلطانه أو نفوذه وإن بدت متذللا أحيانا ، في حالات ضعف إنساني قد تصل إلى حد أن يبدو لنا في صورة مأساوية ، إلا أنه سرعان ما كانت تظهر ثورته ، ويظهر أباه ، ورفضه لبعالي الحكام ، وبالتالي يكون الحكم على التوحيدى بأنه نمط للمثقف غير الثورى كما أشار الدكتور زكى نجيب محمود (١٠) ، حكما غير منصف على أقل تقدير ، وقد قدم الدكتور مفهوم المثقف الثورى ، فأشار إلى تعليق لمحمد اقبال على رحلة الاسراء والمعراج ، وعودة النبی منها ، وذلك لأن أحد الأولياء قال : (قسما برى لو بلغت هذا لما عدت أبدا) ومن هذا يظهر الفرق بين من يرى الحق فيكتفى بذلك ، ومن يرى الحق فيعود إلى دنيا الواقع ، ويحاول أن يغيره بنفسه ، أى أنه يحول فكره إلى أداة للتغيير ، وهو يريد بذلك أن يتوسع لتطبيق هذا الفارق بين النبی والولى الذى يقيمه اقبال ، ليطبقه في مجال أوسع ليفرق بين المثقف الثورى ، والمثقف وكفى ، الذى ينعم بفكره ويعيش ، فالأول أشبه بالولى في هذا المقام ، إذ يرى الحق فيكتفى بأن ينعم هو بهذه الرؤية ، والمثقف الثورى أشبه في موقفه بالنبی الذى لا يكتفى برؤية الحق ، بل هو يحاول أن يغير من دنيا الواقع (١١) .

ثم يعود الدكتور بعد ذلك لتحديد معنى الألفاظ ، فماذا نعني بالتغير ، إذ التغير يمكن أن يكون إلى الوراء ويمكن أن يكون للأمام ، ولكن ما المقصود أيضا بالوراء وما المقصود بالأمام . وفى هذا يحدد المقصود بمسار التاريخ (فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها كان تأييدها وتمييزها

(١٠) زكى نجيب محمود : في حياتنا العقلية ، دار الشروق ، ص ١٥٠ . وانظر أيضا

مجلة الفكر المعاصر ، العدد (٢٠) ، أكتوبر ١٩٦٦ ، ص ٦ - ١٥ .

(١١) زكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

دفعاً بالحياة الى الامام وتعويقها دفعا بالحياة الى الوراء ، ويخيل الى كذلك انه ثمة طائفة من ملامح لا اختلاف عليها هي التي يجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحرية لأكثر عدد من ممكن من الناس ، والعلم لأكثر عدد ممكن من الناس . وهكذا ، لقد كان هنالك حرية دائما لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هناك علم دائما ، ولكن الفرق هنا أيضا هو في عدد من يباح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد الى قلة الى كثرة (١٢) .

وعلى هذا الأساس يحدد مفهوم المثقف الثوري ومثاله الذي ساقه الدكتور هو سقراط ، اذ لم يكتف بأن يرى ان الحق والباطل أو للأشياء معايير ، بل راح يعلمها للناس حتى اصطدم بالمجتمع أو بالسائد ، وشرب السم ، وكذلك أفلاطون في محاولته تطبيق فكره في دولة الملك ديوسيسوس الشاب ، والفزالي في كتابه الأحياء ، ويحمل ذلك في قوله (ان التفرقة بين المثقف والمثقف الثوري هي نفسها التفرقة بين العلم للعلم والعلم للمجتمع) (١٣) .

والخلاصة (ان المثقف لا يتم تكوينه الا بأن يكون مثقفا يستخدم ثقافته في حياته ، على ان أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق كأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتد في الامتداد لتشمل الانسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة (المثقف

(١٢) زكي نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(١٣) زكي نجيب محمود : المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

الثورى (١٤) • وبناء على ذلك التحديد لمفهوم المثقف يرى أنه (لا الجاحظ.
ولا أبو حيان كان ثوريا في ثقافته ، لانك تقرأ، لهما فتزداد (علما) لكنك
لا تدري كيف تغير من أوضاع حياته وفق هذه الزيادة العلمية) (١٥) •

والحقيقة التي تعكسها كتب التوحيدى غير هذا ، فلو أخذنا المفهوم
نفسه الذى طرحه الدكتور زكى - اذ يمكن أن يكون هناك أكثر من مفهوم
للمثقف الثورى - لكان التوحيدى مفكرا ثوريا ، ويظهر ذلك مما مر فى
الفصول السابقة وما سيأتى فى الكلام عن فلسفة السياسة عنده •

(١٤) المرجع السابق : ص ١٥٣ •

(١٥) المرجع السابق : ص ١٥٠ •

دأى التوحيدى فى موضوع الخلافة :

تناول التوحيدى موضوع الخلافة تاريخيا ، ومن هذه الاطلالة التاريخيه يناقش أبعاد القضية ، وهو يبدأ مناقشته بالاجابة على سؤال وجهه له الوزير ابن سعدان ، حول السبب فى تطاول الأمويين على الخلافة . اذ سأل الوزير (كيف تطاول هؤلاء القوم الى هذا الأمر مع بعدهم من رحم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقرب بنى هاشم منه ؟ وكيف حدثتهم أنفسهم بذلك ؟ ان عجبى من هذا لا ينقضى ، أين بنو أمية ، وبنو مروان ، من هذا الحديث ، مع أحوالهم المشهورة فى الدين والدنيا) (١٦) .

ولعل أوضح وأجراً ما فى رد التوحيدى وبشرحه لهذا تاريخيا ، هو ان اجاباته قد تضمنت لونا من اللوم ، أو قدرا من توجيه المسؤولية الى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، وذلك لتمكينه لكثير من الأمويين قبل وفاته ، وكذلك نقده للعباس وعلى رضى الله عنهما لخلافهما الذى فتح الباب للخلاف وما جره ذلك ، ويرى التوحيدى انه بناء على ما تقدم قامت الفرق الاسلامية ، التى هى فتن وانقسامات جاءت بلا مبرر فضرت ولم تنفع ، حتى لم تقم للدين القائمة ، ولو بعد انتهاء الأمويين ، اذ دخل العجم ونفذوا الى الحكم .

فالتوحيدى يرتب على المقدمات نتائجها ، ولذلك فهو يرى ان العجب يزول اذا حقق النظر ، واستشف الأصل ، وذلك لأن (أعجاز الأمور تالية لصدورها ، والأسافل تالية لأعاليها ، ولا يزال الأمر خافيا حتى ينكشف

سببه فيزول التعجب منه ، انما بعد هذا على كثير من الناس لانهم لم يعنوا به ،
وبتعرّف أوائله والبحث عن غوامضه ، ووضع في مواضعه ، وذهبوا مذهب
التعصب (١٧) .

والتوحيدى يتبع الاحداث التاريخية ليرى كيف سارت الأمور ،
التي أدت الى ما كان من تمكن الأمويين من الأمر فيقول : (لا خلاف بين الرواة
وأصحاب التاريخ ان النبي صلى الله عليه وسلم توفى وعتاب بن أسيد
على مكة ، وخالد بن سعيد على صنعاء ، وأبو سفيان بن حرب على نجران ،
وأبان بن سعيد بن العاصى على البحرين ، وسعيد بن القشيب الأزدي حليف
بنى أمية على جرش ونحوها ، والمهاجر بن أبى أمية المخزومي على كندة
والصدف ، وعمرو بن العاص على عمان ، وعثمان بن عفان
على الطائف ، فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم أسس هذا الأساس وأظهر
أمرهم لجميع الناس ، كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يمتد في
الولاية أملهم ، وفي مقابلة هذا ، كيف لا يضعف طمع بنى هاشم ، ولا ينقبض
رجاؤهم ولا يقصر أملهم ؟ وهى الدنيا ، والدين عارض فيها ، والعاجلة
محبوبة ، وهذا ما أشبهه حدد أنيابهم ، وفتح أبوابهم ، وأترع كأسهم ،
وفتل أراسهم ، ودلائل الأمور تسبق ، وتبشير الخير تعرف (١٨) . وهو
يرى أن أبا سفيان قد وقب على قبر حمزة بن عبد المطلب وهو يقول (رحمتك
الله يا أبا عمار ، لقد قاتلتنا على أمر صار إلينا) (١٩) .

ويقول : لو احتج شخص بأن الأمر قد عاد مرة أخرى الى آل النبي
صلى الله عليه وسلم فجوابه عليه (صدقت ، ولكن لما ضعف الدين وتخلخل

(١٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٧٣ .

(١٨) الامتاع والمؤانسة : ص ٧٣ - ٧٤ .

(١٩) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٧٥ .

ركنه وتداوله الناس بالغبلة والقهر ، فتطاول له ناس من آل الرسول صلى الله عليه وسلم بالعجم وبقوتهم ونهضتهم وعادتهم فى مساورة الملوك وإزالة الدول ، وتناول العز كيف كان ، وما وصل الى أهل العدالة والطهارة والزهد والعبادة والورع والأمانة ، ألا ترى ان الحال استحالت عجما كسروية وقيصرية ، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة والامامة الصادقة (٢٠) .

وهكذا يدين مفكرنا تدخل العناصر الأجنبية ، والاستعانة بها حيث تدخل الفرس والأتراك بعد الذين استعان بهم المعتصم ، مع انه كان يعيش فى ظل الدولة العباسية ، وهو يعيب أيضا شيوع عرف وعادات العجم حتى وصل الأمر أحيانا أن قدموه على السنة التى هى ثمرة النبوة (٢١) .

وكان نتيجة هذا كله (هذه الفتن والمذاهب ، والتعصب والافراط وما تفاقم منها زاد ونما وعلا وضافت الحيل عن تداركه وإصلاحه ، وصارت العامة مع جهلها ، تجد قوة من خاصتها مع علمها ، فسالت الدماء ، واستبيح الحرم ، وشتت الغارات ، وخربت الديارات ، وكثر الجدال ، وطال القيل والقال ، وفضح الكذب والمحال ، وأصبح طالب الحق حيران ، ومحب السلامة مقصودا بكل لسان وسنان ، وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان . فهذا نصيرى وهذا أشجعى . . . ومن لا يحصى عددها الا الله الذى لا يعجزه شيء ، لا جرم شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين ، وعابوا وتكلموا ، ووجدوا أجرا وجسا فبنوا (٢٢) .

والواقع اننا لا نستطيع أن نتبين رأى التوحيدى فى موضوع الامامة ،

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٧٦ .

(٢١) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٧٦ .

(٢٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

فلم يظهر من كلامه السابق حول الخلافة انه يذهب الى القول بأن الامامة بالاتفاق أو الاختيار كموقف الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة ، أو هو ممن قالوا بالنص والتعيين كمذاهب الشيعة (٢٣) ، وإلى ما يتفرع عن ذلك من آراء ، وإن كنا نلمح ميلا واضحا إلى آل النبي ، ويظهر انه لا يقصد نسل الامام علي (والسيدة فاطمة) فقط ، ولكنه يشمل آل العباسي أيضا ، وهذا يفهم من قوله أن الأمر صار إلى آل النبي كما مر .

والخلافة والفتن والشقاق ، كل هذا في نظره من أسباب الفشل والضعف ، وعدم تمييز الحق من الباطل حتى التبس الأمر على الجميع ، وبهذا الاختلاف الذي يسود تحدث الهزائم وبمثله (فتحت البلاد ، وملكت الحصون ، وأزيلت النعم ، وأريق الدماء ، وصكت المحارم ، وأبيدت الأمم) (٢٤) .

ويرى مفكرنا أن التزام الحق أنفع لصاحبه في تناول هذه الموضوعات التاريخية ، إذ أن محاولة طمس الحقيقة لا بد أن تبوء بالفشل ، والحق لا بد أن يظهر ، ولكن أيضا وبنفس المقدار لا يجب اغفال عن النقص فكلاهما عيب في صاحبه . يقول (فإن العصبية في الحق ربما خذلت صاحبها وأسلمته وأبدت عورته ، واجتلبت مساوئه ، فكيف إذا كان في الباطل . ونعوذ بالله أن نكون لفضل أمة من الأمم جاحدين ، كما نعوذ به أن نكون بنقص أمة من الأمم جاهلين ، فإن جاحد الحق يدل من نفسه على مهانة وجاهل النقص يدل من نفسه على قصور) (٢٥) .

(٢٣) التفنازي : المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ١٥٢ .

(٢٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٦ .

مشورة التوحيدى السياسية للوزير - وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية :

لقد اختار التوحيدى أن يلعب دوره السياسى ، ودوره فى التغيير لا عن طريق توجيه العامة ، ولكن عن طريق توجيه الحاكم ونصحه أحيانا بإعطاء تصور له للعلاقة الصحيحة بين الحاكم والرعية ونتائجها السياسية المحمودة للطرفين ، أو عن طريق نقد لسلوك الحاكم وثليه أو الاثنين معا . وإذا كان فى هذا الموقف نوع من الأخذ باتجاه معتدل يريد الإصلاح ، واحداث نوع من التوفيق ، لا ثورة تحدث تغيرا كليا ، أو ربما قصد بهذا التغيير احداث التوازن بالاختكام الى الأيديولوجية التى تقوم عليها الدولة الإسلامية . وربما وجدنا فى هذا نوعا من السذاجة ، إذا اعتبرنا ان مصالح الحاكم وأصحاب النفوذ فى هذه الخلافة ، أو الملك لا يمكن الموازنة بينهما ، فهذه الخلافة وان كانت تبدو من حيث الاسم تقوم على أساس اسلامى وبالتالى ديموقراطى أو شورى ، فهى فى الحقيقة ملكية أو قريب منها منذ عهد معاوية ، وإذا كان التوحيدى قد نادى أو أراد أن تستند الخلافة أو تقوم على أساس دينى فليس فى ذلك طبعاً ما يفهم منه المناداة بالتيوقراطية Theocracy ، لان الاسلام ليس فيه هذا المفهوم ، وقد أكد التوحيدى مفهوم الشورى والديمقراطية Democracy بمفهومها الاسلامى . ولكن التوحيدى وقد أدرك الواقع السياسى لعصره كان يتعامل معه فى حدود الممكن المتاح أمامه ، لا المستحيل ، وهو ما سيمر علينا من ممارسته لدوره السياسى وتصريحه بمفاهيمه السياسية فيما سياتى .

فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » نجد مفكرنا وقد اتصل بالوزير ابن سعدان ونراه وهو يتناول معه موضوعات السياسة وغيرها ، وأول

ما يلفت النظر هو طريقة التوحيدى فى مخاطبة الوزراء ، ومحاولة توجيههم أو إيصال مفاهيمه اليهم بغية الاصلاح . ولقد لجأ التوحيدى الى أكثر من طريقة حتى يصل فكره الى الوزير ، وهو على حذر ، ولكنه مع ذلك نجح فى أن يكون غنيما فى المواجهة مع ابن سعدان ، أو فى الكتابة عن الصاحب، أو ابن العميد ، الى أبعد حدود العنف فى النقد ، والواقع أن هذه الطبيعة فى التوحيدى لم تكن مجرد عادة فى الشتم أو الذم ، ولكنها تعبير عن نزعة نقدية أصيلة فى تكوينه الفكرى ، ونزعة ثورية مكبوتة بفعل ظروف الحكم فى عصره ، وقد مر أنه قد اضطر الى الاختفاء فترة طويلة ربما هربا من بطش من أصابهم بسهامه ولكنه لم يكن يملك نفسيا أن يكتفم ما يراه حقا وصوابا ، حتى لو استطاع ذلك بعض الوقت ، فما تكاد تأتى مناسبة الا وينفجر ساخطا ، متبرما ، فيما قد يبدو أحيانا لأسباب شخصية محضة ، ولكنه يطالعنا بأرائه السياسية والاجتماعية وآرائه فى الشخصيات وسلوكها ومدى ملامته لوضعه الاجتماعى أو السياسى أو العلمى ، وكان هو هذا السبب الرئيسى لطلبه من أبى الوفاء المهندس أن يحفظ كتابه (الامتاع والمؤانسة) فيخطبه قائلا (وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين والعيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المتافسين ، فليس كل قائل يسام ، ولا كل سامع ينصف) (٢٦) .

وقد طلب التوحيدى من الوزير أن يأذن له فى كاف المخاطبة وتاء

المواجهة (٢٧) .

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : المقدمة ، ص ٤ .

(٢٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٢٠ .

ويطلب منه ابن سعدان أن ينقل إليه ما يقال عنه في المجالس التي يحضرها التوحيدى ، فيتحدث بأسلوب تشويقي ومثير لحب الاستطلاع عند الوزير حتى يسأل أكثر وليقدم ما يريد له في أمان فيقول (سمعت أشياء ، ولست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزا وساعيا ومفسدا) • وهنا يستدرج التوحيدى ابن سعدان حيث يقول له الوزير (معاذ الله من هذا ، إنما تدل على رشد وخير ، وتفضل عن غي وسوء ، وهذا يلزم كل من آثر الصلاح الخاص والعام لنفسه وللناس ، واعتقد الشفقة ، وحث على قبول النصيحة ، والنبي صلى الله عليه وسلم قد سمع مثل هذا وسأل عنه ، وكذلك الخلفاء بعده ، وكل أحد محتا الى معرفة الأحوال اذا رجع الى مرتبة عالية أو محطوة) (٢٨) •

والواقع اننا بازاء فرضين : فاما أن يكون هذا ما حدث فعلا وكلام الوزير بالطبع من صياغة التوحيدى ، واما أن يكون الموضوع كله من خيال التوحيدى نفسه ، وفي الحالتين نلمح التأكيد على أهمية الرأى المعارض لصلاح الأمور ، ولمصلحة الرعية والحاكم نفسه ، وما ينقله بعد ذلك للوزير أقل ما يقال عنه انه قاس وعنيف ، وفي الغالب أن ما ينقله للوزير هو رأيه الشخصى نسبه الى غيره يقول (وجدت ابن برموية يذكر أشياء متعلقة بجانبك ، ويرى انها لو لم تكن لكان مجلسك أشرف ، ودولتك أعز ، وأيامك أدوم ، ووليمك أحمد ، وعدوك أكمد) (٢٩) •

ثم يواصل كلامه على لسان ابن برموية (وما أدري كيف استكفى هذه الجماعة حوله ، وكيف يظهر هو بها ، ويسكن اليها ؟ وما فيهم الا من

(٢٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٤٢ - ٤٣ •

(٢٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٤٣ •

ركبه الرجس والافساد والأخذ بالمصانعة ، واغراء الأولياء بما يعود
بالوبال على البرى والسقيم ، وعلى الزكى والظنين ، هؤلاء سباع ضارية ،
وكلاب عاوية ، وعقارب لساعة ، وأفاع نهاشة (٣٠) .

وإذا احتج بأنه لا بد له من جماعة يسألهم ويستشيرهم ويمارس بهم
سلطانه ، ويسوق رده فى دحض هذه الحجة على لسان ابن برموية وهو
ممن تأمروا على الإيقاع بابن سعدان وقتله فيقول أنه (ان كان عارفا بهم
ومستبطننا لأمرهم وخبيرا بشأنهم ، فلم سلطهم وبسطهم ، وحدد أنيأبهم ،
وقوى أسنانهم ، وفتح أشداقهم وطول أعناقهم ٠٠٠ هلا رتب كل واحد منهم
خيما تظهر به كفايته ولا يرفعه الى ما يظن معه الظن الفاسد ٠٠٠ الخ) (٣١) .

(٣٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٤٥ .

(٣١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٤٨ .

ادانة الطغيان والظلم :

وقد أدان التوحيدى الطغيان واعتبره باب الكفر الذى هو خسران العاجلة والآجلة (٣٢) . وهو يدين الظلم وقد ذاق مرارته ، وقد وجد أصحاب الفضل فى أشد الاحتياج ، بينما التوافه ينعمون فى الرفاهية ، فالحساس بالظلم ، وسخافة الأوضاع الاجتماعية كلها تشكل عاملا هاما فى توجهات التوحيدى السياسية ، وقد صور استبداد الحاكم وغروره ، وغطرسته عندما يضيق بالرعية عندما تذكره ، وتذكر أحواله وتتبع أسراه ، حتى يفضب ويفكر فى أن يلجأ الى التنكيل ، ظنا منه ان فى ذلك هيبة له ولسلطانه ، فيحدثنا ان الوزير قد حدثه عن غضبه من العامة ، لحوضها فى سيرته وسلوكه فقد قال الوزير (قد والله ضاق صدرى بالغىظ لما يبلغنى عن العامة عن خوضها فى حديثنا وذكرها أمورنا ، وتتبعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا ، ومكتوم شأننا ، وما أدرى ما أصنع بها ، وانى لأهم فى الوقت بعد الوقت بقطع السنة وأيد وأرجل ، وتنكيل شديد لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة ، ويقطع هذه العادة ، لحاهم الله ، وما لهم لا يقبلون على شئونهم المهمة ، ومعايشهم النافعة ، وفرائضهم الواجبة ولم ينقبون عما ليس لهم ، ويرجعون بما لا يجدى عليهم ، ولو حققوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة ، وانى لأعجب من لهجهم وشفقهم بهذا الخلق حتى كأنه من الفرائض المحتومة ، والوظائف الملزومة ، وقد تكرر منا الزجر ، وشاع الوعيد ، وفشا الانكار بين الصغار والكبار) (٣٣) .

(٣٢) مثالب الوزيرين : ص ٢٤١ .

(٣٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

فى النص السابق نرى عرضا لوجهة نظر الوزير وتصوره لحق الرعية ،
وحقوق الحاكم :

١ - الوزير يرفض تدخل الرعية فى خصوصيات الحاكم وسلوكه . (تأمل)

٢ - ان ليس من شأن الرعية أن تراقب أو تنقد ، ولكن عليهم الاهتمام
بأمورهم ومعايشهم وفرائضهم الواجبة . (تأمل)

٣ - أن من حق الحاكم الزجر والتهديد ، حتى قطع الألسن والأيدى
والأرجل والتنكيل الشديد ، وفى هذا هيئة للسلطان . وقد رفض
التوحيدى هذا الاستبداد ، ودحض هذا الفكر ، وقد طرح الرأى
الأخر من خلال وجهتين للنظر مختلفتين ، ينسب وجهة النظر الأولى
الى السجستانى والثانية الى أحد شيوخ الصوفية ، ولكن الواضح أن
الرأى للتوحيدى . وهو يقول للوزير (فى الجوابين فائدتان عظيمتان
ولكن الجملة خسنة ، وفيها بعض الغلظة ، والحق مر ، ومن توخى الحق
احتمل مرارته) (٣٤) .

وهو يرى أن على الحاكم أن يتحمل الرعية ونقدهم عامتهم وخاصتهم ،
وعالمهم وجاهلهم ، وخاصة (انهم انما جعلوا تحت قدرته ، ونيطوا بتدبيره
واختبروا بتصرفهم على أمره ونهيه ، ليقوم بحق الله تعالى فيهم ، ويصبر
على جهل جاهلهم ، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم ، والقيام بمصالحهم ،
ومنها أن العلاقة التى بين السلطان والرعية قوية ، لأنها الهيئة ، وهى أوشج
من الرحم التى تكون بين الوالد والولد ، والمملك والد كبير ، كما أن الوالد
ملك صغير ، وما يجب على الوالد فى سياسة ولده من الرفق به ، والحنو

عليه ، والرقعة له ، واجتلاب المتفعة اليه ، أكثر مما يجب على الولد فى طاعة والده ، . . . وكذلك الرعية الشبيهة بالولد ، وكذلك الملك الشبيه بالوالد ، ومما يزيد هذا المعنى كشافا ، ويكسبه لطفًا ، ان الملك لا يكون ملكا الا بالرعية ، كما ان الرعية لا تكون رعية الا بالملك ، وهذا من الأحوال المتضايقة والأسماء المتناصفة) (٣٥) .

ومن حق الرعية فى رأيه أن تعرف وتسال عن حال المسئول عنها . وذلك (حتى تكون على بيان من رفاهة عيشها ، وطيب حياتها ، ودور مواردها بالأمن الفاضى بينها ، والعدل الفاضل عليها ، والخير المطلوب اليها ، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومندوب اليه أيضا فى أحكام الشريعة) (٣٦) .

بل ان التوحيدى يجعل من حق الرعية أن تبحث فى كسل ما يتعلق بالسلطان : دينه ، ومذهبه ، وعاداته ، وسيرته ، وحاله وسلوكه فى الليل والنهار ، لأن مصالحها متعلقة به وخيراتها متوقفة على حاله ، وسعادتها ومساءتها ، مرتبطة بتدبيره ومدى اهتمامه ، كما ان شكواها ورفاهيتها حاصلة بحسن نظره وحسن استقامته واجتهاده ، وان قالت الرعية لسلطانها أن هذا حقها (أما كان عليه أن يعلم ان الرعية مصيبة فى دعواها التى بها استتالت بلى والله ، الحق معترف به وان شغب الشاغب ، وأعنت المعنت) (٣٧) . بل من حقها أيضا أن يسمع الآراء المختلفة الغث منها والسمين ، لأنه ملك نواصى الأمة فلو قالت الرعية له (ولم لا تبحث عن أمرك ، ولم لا تسمع كل غث وسمين منا : وقد ملكت نواصينا وسكنت

(٣٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٧ .
(٣٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٧ .
(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

ديارنا ، وصادرتنا على أموالنا ، وحلت بيننا وبين ضياعنا (٣٨) .

ويمضى التوحيدى ليؤكد حقوق الرعية ، ويسفه أسلوب القهر والحكم الديكتاتورى ، فيقص على الوزير أن السجستانى قد حكى أن أمر بعض الناس الذين يجتمعون ويخوضون فى أمور كثيرة أغضبت الخليفة ، وقد اقترح عليه وزيره أن يأخذ الناس بالقوة والبطش فالهول عندئذ يكون أشد والهيبة أفشى والزجر أنجع ، والعامه أخوف (٣٩) ولكن الخليفة لم يجد فى كلام وزيره عصيانا لله ، وقسوة فى القلب ، وقلة رحمة ، ويبس فى الطوية ، ورقة الديانة ، وقد ساءه من وزيره ما ذهب اليه من الرأى وما أشار عليه به حتى يقول (وقد ساءنى جهلك بحدود العقاب ، ومما تقابل به هذه الجرائر ، وبما يكون كفؤا للذنوب) (٤٠) .

وواضح ما فى ذلك من رأى للتوحيدى ، وما قصده من الربط بين هذا وبين غضب ابن سعدان ، ولذلك ينبهه بلسان الخليفة لوزيره (أما تعلم أن الرعية ودیعة الله عند سلطانها ، وأن الله يسأله عنها : كيف سستها ؟ ولعله لا يسألها عنه ، وإن سألها فليؤكد الحجة عليه منها) (٤١) .

• فيؤكد المسئولية الدينية على الحاكم

ويعرض التوحيدى رأيا آخر وهو فيما يبدو يعطى للرعية الحق فى شكواها ، اذ لا تشكو العامة ، ولا تتبرم الا من ظلم وقع عليها من الحاكم ، واذن فرأى الرعية ، وحالها ، وحكمها على الحاكم مقياس لمدى صلاحيته ،

(٣٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٨ .

(٣٩) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٤٠) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٩ .

(٤١) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

فالخليفة يقول (ألا تدري أن أحدا من الرعية لا يقول الا لظلم لحقه ، أو لحق جاره ، وداهية نالته أو نالت صاحبها له ؟ وكيف نقول لهم : كونوا صالحين أتقياء مقبلين على معاشكم ، غير خائضين في حديثنا ، لا سائلين عن أمرنا ، والعرب تقول في كلامها ، غلبنا السلطان فلبس فروتنا ، وأكل خضرتنا ٠٠٠) (٤٢) .

ومن حقوق الرعية على الحاكم تدبير أمورهم في العمل والعيش . وتوفير فرص العمل ، والمال اللازم للمعاش لمن يعجز عن العمل ، بل وكذلك الإرشاد والتوجيه لمن كان مترفا وكذلك فعل الخليفة فيما يروى التوحيدى إذ أمر وزيره بتدبير العمل لمن يصلح له ، ووصل من كان محتاجا وعاجزا عن العمل من بيت المال ، ومن كان مترفا غير محتاج ينعمه ويلطفه ، ويخبرنا التوحيدى أنه لما تم ذلك عادت الحال ترف بالسلامة العامة ، والعافية التامة (٤٣) .

ويؤكد التوحيدى على لسان الوزير ابن سعدان أهمية العلم إذ يطالب الزيادة منه ويقول (ولكن الزيادة من العلم داعية الى الزيادة من العمل ، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم ، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الانسان . وسعادة الانسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل ، حتى يكون بأحدهما زارعا وبالأخر حاصدا ، وبأحدهما تاجرا وبالأخر رابحا) (٤٤) .

ويعطى التوحيدى الموضوع بعده الدينى أيضا ، فيخاطب بذلك فى الوزير وترا حساسا ، كما أنه يؤكد على النظرة الدينية العميقة ، وذلك

(٤٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٠ .

(٤٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٠ - ٩١ .

(٤٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩١ .

بعرضه للرواية الأخرى وتدور حول السبب فى اهتمام بعض الصوفية بالسؤال عن الأحوال عندما اشتعلت الفتنة . فإذا كانت العامة تسأل عن الأخبار وأسرار الملوك وسياساتها (لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ، ونفاق السوق وتضاعف الربح) (٤٥) . فان الصوفية يسألون لعلمهم (ان كل ملك سوى ملك الله زائل ، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل) (٤٦) .

وهو بذلك يؤكد على البعد الدينى فى مفهومه السياسى ، اذ لا قيمة للملك الا اذا قام على أساس دينى ، والا اذا روى فيه حق الله ، وبغير ذلك يصبح متهاوتا ، وملكا عضوضا ، يؤذى صاحبه ، اذا لم يلتزم بالشرعية . أى ضرورة إقامة العدل . فيقول عن نظر الصوفية فى هذه الأحوال على لسان العامرى (فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العامة لله ، فانها مولعة أيضا بحديث الأمراء ، والجبايرة ، والعظماء ، لتقف على تصاريق قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته فى محابهم ومكارههم فى حال النعمة عليهم ، والانتقام منهم ، ألا ترونه قال جل ثناؤه « حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ») (٤٧) .

ويؤكد التوحيدى على أهمية الشورى ومن ذلك ما يقصه فيقول (قال بعض الأوائل اجعل شرك الى واحد ، ومشورتك الى ألف) (٤٨) .

(٤٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٦٤ - ٩٥ .

(٤٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٥ .

(٤٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٥ . والآية ٤٤ من سورة الأنعام .

(٤٨) البصائر والذخائر : ج ١ ، تحقيق أحمد أمين ، ص ٦٣ .

اخلاق الحاكم والوزير ، وصفاتهما

يتحدث التوحيدى عن أخلاق الحاكم (خليفة - وزير) وشخصيته وأهم الصفات الواجب توافرها فيه ، وما يجب أن يكون عليه من خلق ، وما يجب أن يتجنبه من رذائل تعيبه وتشينه وتنقص من صلاحيته لتحمل المسئولية ، وهو لا يأخذ بالمظهر الاجتماعى أو المادى مهما بلغ دليلا على الصلاحية . فلا نقاء الثوب ، ولا حمرة الوجه وفراشة الموكب ، له أى أثر أو قيمة فى الدلالة على صلاحية الرجل وإنما يجب النظر الى (عرض الرجل كيف هو الى الشكر له كيف هو ، الى درهمه أين وجهه ، الى أين توجهه) (٤٩) .

ومن لم تتوافر فيه هذه الأخلاق الكريمة ، من المعروف للناس والاهتمام بأحوالهم ، والسعى فى الخير لهم ، وجبر المنكسر منهم فلا يجب أن يعص الانسان ربه بحسن الظن به . ولا بد لمن يستخلف على العباد من أن تختفى منه رذائل (كالظلم والتجديف - والحساسة - والجهل - وقلة الدين - وحب الفساد) (٥٠) . ويجب عدم مناصرة المسئول الجائر لأن من ينصره إنما هو (أصم قد أسلمه الله من يده ، وأجاء الى الشيطان قرينه) (٥١) .

وقد أكد التوحيدى على أن من يحكم لابد أن تتوافر فيه صفات ، مثل الكرم ، والصبر ، والجد ، والبذل ، والعطاء والتفقد لشئون الناس ، ولا بد له أيضا من أن يطرح الحق ولا بد له من السهر على جماعته ، وكف السفاه ،

(٤٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٣٩ .

(٥٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٨ .

(٥١) مثالب الوزيرين : ص ١١٨ .

وقضاء الحقوق ، وأيضا بعث المحبة فى القلوب(٥٢) . ويقول (وانما يخدم من انتصب خليفة لله بين عباده بالكرم ، والرحمة ، والتجاوز ، والصفح ، والجود ، والتأمل ، وصلة العيش ، وبذل الحياة ، وما يصاب به روح الكفاية)(٥٣) .

وهو يوجه الى الوزير نصائحه وفيها تصوره للسلوك المحمود فى المسئول فيقول (وآخر ما أقول أيها الوزير : مر بالصدقات ، فانها مجلبة السلامات والكرامات ، مرفعة للمكاره والآفات ، واهجر الشراب ، وأدم النظر فى المصحف ، وافرغ الى الله فى الاستخارة ، والى الثقات بالاستشارة . ولا تبخل على نفسك برأى غيرك ، وان كان خاملا فى نفسك ، قليلا فى عينك ، فان رأى كالدرة التى ربما وجدت فى الطريق وفى المزبلة ، وقل من فزع الى الله بالتوكل عليه ، والى الصديق بالاسعاد منه ، الا أراه الله . النجاح فى مسأله ، والقضاء لحاجته)(٥٤) .

ومن النص السابق نلاحظ التأكيد على :

١ - ضرورة الالتزام بالدين .

٢ - التأكيد على أهمية الشورى ، وأهمية رأى الآخر واستشارة

الثقة أى أهل الخبرة والمعرفة لا أهل الثقة ، ودون نظر الى

وضع اجتماعى أو اقتصادى لصاحب المشورة .

(٥٢) مثالب الوزيرين : ص ٦٥ .

(٥٣) مثالب الوزيرين : ص ١٥ .

(٥٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

الحاكم الفيلسوف والحاكم النبي

أشار التوحيدى الى أهمية العلم والأخلاق كصفات يجب توافرها فيمن يحكم ، ولكنه أيضا يشير الى أن أفضل الأمور لتطلب الدنيا أن يتفلسف الملوك ، وأن يملك الفلاسفة . فهو يحكى عن ديوجانييس وقد سئل (متى تطيب الدنيا ؟ قال : اذا تفلسف ملوكها وملك فلاسفتها) (٥٥) ، ولكن الوزير (ابن سعدان) يعترض على هذا رأى لأكثر من سبب يقدمه ، ومن ذلك ضرورة تفرغ الفيلسوف .

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الفيلسوف يرفض الدينيا ، بينما الملك يحتاج لمن يلتفت للدنيا وأهلها وسياستها ، وتدير شئون الحكم ، ويعترض التوحيدى على هذه الحجج ، ويشرح رأيه الموافق لرأى يوجانييس ، ويعنده أن هذا الموضوع قد بحث كثيرا ، وتعددت الآراء فيه ، وهناك الكثير من الكلام فى موضوع الامامة والخلافة ، وما يجرى مجرى النيابة عن صاحب الديانة ، وقد استندت الآراء الى أسانيد مختلفة وجعل متعددة ، ولكن جماعه ما يقال فى الموضوع : (أن الناظر فى أحوال الناس ينبغي أن يكون قائما بأحكام الشريعة ، حاملا للصغير والكبير ، على طرائقها المعروفة لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة ، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة ، والملك مبعوث ، كما أن صاحب الدين مبعوث ، الا أن أحد البعثين

أخفي من الآخر ، والثاني أشهر من الأول) (٥٦) . وربما كان في ذلك
متأثرا بالفارابي .

وعندما يسأله الوزير عن مصدر قوله أن الملك مبعوث يجيب (قال
الله عز وجل في تنزيله « ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا » فعجب وقال
كأنى لم أسمع بهذا قط) (٥٧) . وأعود الى أخلاق الحاكم مرة أخرى فهو
يؤكد على ما سبق من أهمية تفقد الحاكم لأمور رعيته والقيام بأعباء الحكم
طبقا لما شرعه الله ، وهو ينقد لذلك من انصرف عن القيام بأعبائه ، وتحمل
مسئولية الحكم ، الى لهوه ، وشئونه الخاصة ، مثلا في صاحب ابن عباد
فيقول أنه مع ما فيه من استعلاء وغرور (لا يحصل شيئا من خراجها
وعمارتها ، ولا ينظر في مصلحتها ومفسدتها ، ولا يعرف المختلس منها ولا
الضائع بين الناظرين فيها ، أعمال باثرة ، وبلاد غامرة ، وأموال محتججة ،
وطمع مستحكم ، وضعف غالب ، وعدو راصد ووقت فائت بالفرص ،
وخوف مؤذن بسوء العاقبة ، وهو قاعد في صدر مجلسه يقول : قال
شيخنا أبو علم وأبو هاشم ، تارة يتطلس ويتعمم ويتلحى ويناطر
العامة) (٥٨) . والغرور من أهم الرذائل التي يجب أن يتبعد عنها
المستول ، فالغرور يفتح الباب الى النفاق . وهو يضرب أمثلة من سلوك
الصاحب وغيره .

وكذلك العلم واحترام الفكر وأهله أمر مهم أن يوجد في المستول ،
فقد غضب عليه الصاحب فأمر بجمع كتبه واحراقها وفيها (كتب الفراء
والكسائي ، ومصاحف القرآن ، وأصول كثيرة من الفقه والكلام ، فلم

(٥٦) الامتاع والمؤانسة : ص ٣٣ .

(٥٧) مثالب الوزيرين : ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٥٨) مثالب الوزيرين : ص .

يميزها من كتب الأوائل ، وأمر بطرح النار فيها من غير تثبيت لفرط جهله ،
وشدة نزقه (٥٩) .

وهذا الفعل يظهر فيه سخف وغباء المستبد ، ولذلك يتعجب التوحيدى
متسائلا (انهمذا يا قوم من سيرة أهل الدين أو أخلاق ذوى الرئاسة) (٦٠) .
والتوحيدى يرى أن السلطة تلعب بالعقول والنفوس الضعيفة ، وذلك
إذا غاب النقد والمواجهة للحاكم وتخطتته ، وإرشاده ، ولغياب هذا كله عن
الصاحب ، ولأنه لم يجد من يواجهه فقد دخله الغرور بكل ما يؤدى إليه من
ضعف مكانة الحاكم والسخرية منه والزراية عليه حتى ممن ينافقه ، وذلك
لا يفعله الا الهوج الضغام الذين يجوبون الأرض ، ومهمتهم تملق أصحاب
السلطة ، حتى اذا دخلوا عليهم (أو اذا كتبوا بلغة عصرنا) قالوا (فعل
مولانا كان مولانا ، وما رأينا مثل مولانا) (٦١) . ولهذا أثره عند من
لا يتوافر فيه ما سبق من صفات ، من الحكام ، وفى الدولة التى تغيب فيها
المراقبة . ومثل هذا المستبد المغرور اذا سمع هذا وأشباهه مال وسال
وترجرج وذاب ، وأعطى عليه وجاد (٦٢) ، وفى مثل هذه الدولة حيث تغيب
الرقابة والمواجهة للحاكم قد تقلب المفاهيم . فابن العميد قد ألف كتابا
أسماء (الخلق والخلق) ، وتحول الكتاب الى عمل هام وعظيم لمجرد نسبته
الى الوزير . (ولم يكن الكتاب بذاك ، ولكن جمع الرؤساء خبيص ،
وصنن الأغنياء ند ، وخنفساء أصحاب الدولة رامسنة) (٦٣) .

(٥٩) مثالب الوزيرين : ص ١٢٦ .

(٦٠) مثالب الوزيرين : ص ١٣٦ .

(٦١) مقال الوزيرين : ص ١١٢ - ١١٣ .

(٦٢) مقال الوزيرين : ص ١١٣ .

(٦٣) مثالب الوزيرين : ص ٣٦٧ - ٣١٨ .

ويرفض التوحيدى تعالى الحاكم بالتالى على الرعية واحتقارهم (٦٤) وكل أهبة الحكم والملك والمال لا تساوى هذه الرذائل ، فهذه الصفات (اعظم من جميع ما أعطيه من المال الكثير والمرتبة العالية ومن الخيل المسومة ، ومن الدور والقصور ، وما فيها من العين الحور والخزائن والذخائر والفضة والذهب والجواهر والخدم والعبيد) .

والنقد ضرورة أيضا لتجنب هذا الخلق فى الحاكم ، ولذلك يقول عن ابن العميد (والذى غلظه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله ، والاستبداد برأيه انه لم يجب قط بتخطئة ، ولا قبول بتسوئة ، ولا قيل له : أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت ، لانه نشأ على أن يقال : أصاب سيدنا ، وصدق مولانا ، والله ذره ، والله بلاؤه ، ما رأينا مثله ، ولا سمعنا من يقاربه) (٦٥) . ومع كل ما يقال عن الوزير فانه لا يفر التوحيدى . ولذلك يقول (لو جرت الأمور على موضوع الرأى ، وقضية العقل لكان معلما فى مصطبة على شارع أو فى دار) (٦٦) .

وقد وضع التوحيدى تصورا لما يجب أن يكون عليه الحاكم فى ضوء ظروف عصره ، وأن الرئاسة هى (أن يكون باب الرئيس مفتوحا ، ومجلسه مفشيا ، وخيره مدركا ، واحسانه فائضا ، ووجهه مبسوطا ، وكنفه مزورا ، وخاله مؤدبا ، وحاجبه كريما ، وبوابه رفيقا ، ودرهمه مبذولا ، وخبره مأكولا ، وجاهه معرضا ، وتذكرته مسودة بالصلوات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج) (٦٧) .

(٦٤) مثالب الوزيرين : ص ١٩٥ .

(٦٥) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٥٨ .

(٦٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٠ .

(٦٧) مثالب الوزيرين : ص ٢١٤ .

ولا بد للحاكم من تكامل العقل ، والخلق ، فإذا كان العقل ودخل عليه شيء من الذل كالبخل أضاع ما اكتسبه صاحبه من عقل ، وإن كان السخاء ولا عقل أضاع الحمق فضل السخاء (٦٨) .
كما لا بد لصاحب الرئاسة أن يجتمع فيه نوعان من الخصال خصال مطبوعة ، وخصال مكتسبة من أصحابها بالمجالسة والسماع والقراءة والتقبل (٦٩) .

(٦٨) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

(٦٩) مثالب الوزيرين : ص ٢٤٨ .

ضرورة النقد السياسي

أكد التوحيدى على ضرورة النقد السياسى ، وحتى فى صورة الثلب ، ومواجهة الحاكم بكل أخطائه لتصويب سلوكه ، وسياسته تجاه الرعية ، وكما سبق اعتير أن أخص خصوصيات الحاكم هي من شأن الرعية أيضا ، للأسباب التي سبق عرضيها ، وقد بالغ التوحيدى واعتبر الثلب حقا للرعية ، ولم يجد فيه عيبا ، وير قوله على لسان الوزير ان الرعية لا تشكو الا من ظلم لحق بها ، فالثلب لا مخالفة فيه للأخلاق ، وهو جائز ، وخاصة فى حق الشخصيات العامة ، فان قال قائل ان فى هذا مخالفة ، أو أنه ليس من أخلاق أهل الحكمة ، فقد أخطأ بل ان مثل هذا انما (رأى جانب البائس المحروم ألين ، وعدل المنتجع المظلوم أهون ، وزجر المتلذذ بما يئنه ويستريح به أسهل ، فأقبل عليه واعطا ، وأعرض عن ظالمة محاييا) (٧٠) .

وقد بالغ التوحيدى فى استعمال هذا الحق لدرجة قد تجعله موضع مؤاخذه طبقا لقانون العقوبات فى عصرنا الحالى ولكن التوحيدى يدافع عن نفسه ورأيه ويقدم دفعه أو حججه فى هذا من أكثر من زاوية :

اولا : ان ذم المسمى ومدح المحسن عادة جارية ، فاذا لم يكن على الانسان لوم فى مدح المحسن اليه ، فكذلك لا عليه فى ذم المسمى اليه (٧١) .

ثانيا : ان هذا امر يحدث على مر التاريخ فقد ذم الجاحظ فى رسالة له وهو واحد الدنيا أخلاق محمد بن الجهم ، ومدح أخلاق ابن أبى دؤاد ، وقد بالغ الجاحظ فى مدحه وذمه .

(٧٠) مثالب الوزيرين : ص ٢٨ .

(٧١) مثالب الوزيرين : ص ٣١ - ٣٢ .

ثالثا : وهي الحججة الدينية من القرآن والسنة • فيسأل :

(ولم صنف الناس المناقب ، والمثالب ، ولم نشروا أحاديث الكرام
واللثام ؟ وكثير من الناس - عافاك الله - لا غيبة لهم ، أو فى غيبتهم أجر ،
وقد وقع فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « اذكروا الغاسق بما
فيه كى يحذره الناس » وحدثننا برهان الصوفى قال : ذم بشر الحافى بخيلا
ثم قال : ان البخيل لا غيبة له ، قيل : وكيف ؟ قال لقول الرسول صلى الله
عليه وسلم يا بنى سلمة من سيدكم ؟ قالوا : الجده بن قيس على بخل فيه •
قال : فأتى داء أدوى من البخل ؟ فذكره وليس هو بالحضرة) (٧٢) •

والله سبحانه وتعالى يحمد ويذم فقد قال تعالى (نعم العبد انه أواب)
وقال فى آخر (انه كان صادق الوعد) وفى وصف آخر عند سخطه عليه
وكراهته لما كان منه قال (هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم •
عتل بعد ذلك زنيم) وهو يعلق على هذا بقوله (وهذا فوق ما يقول مخلوق
فى مخلوق) (٧٣) •

وهو ينسب لأبى سعيد السيرافى نفس الرأى أيضا فقد قال (وقد
أثنى الله على واحد ولعن آخر ... وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
ومن تقدمه من الأنبياء والمرسلين ، والأولياء المخلصين ، وعلى هذا فورق
السلف الطاهر ، والصحابة العلية ، وهم القدوة والعمد • فمن ذا يزرى
على هذا المذهب اذا خرج القول فيه مقصودا بالحجة ، ممدودا بالمعذرة ،
متعودا بالنصفة) (٧٤) •

(٧٢) مثالب الوزيرين : ص ٣٢ - ٣٣ •

(٧٣) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ •

(٧٤) مثالب الوزيرين : ص ٤٨ •

وقد ظهر فى النص السابق أكثر من شرط لذلك مثل انه لابد من
الحجة أو الدليل مع القول ، والانصاف فى الحكم ، أو كما يقول ان المدار
كله (على الصدق فى القول ، وعلى تقدير الحق فى القصد ، وقصد الصواب
عند اشتباه رأى وغلبة الهوى) (٧٥) .

ومع هذا فلا يجد مفكرنا معنى لكلام المتشدين الذين أشكل عليهم
هذا المذهب ، فمدحوا الصمت ، وكرهوا الكلام ، اذ رأوا قليل الكلام فضل ،
وكثيره هجر ، وذلك لأن الأمر اختلط عليهم لجهلهم اذ (متى كان ذكر
المهتوك حراما ، والتشنيع على الفاسق منكرا) (٧٦) . ولابد من الموازنة
والمكايلة ومعرفة الفرق بين المكاشفة والمجاملة .

والخلاصة ان القرآن يؤيد ذلك ، واذا كان الجزاء قد أخذ الى الدار
الآخرة ، الا أن بعضه قد عجل به فى الدنيا ، بدليل قوله تعالى (ذلك لهم
خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) (٧٧) .

(٧٥) مثالب الوزيرين : ص ٥٢ .

(٧٦) مثالب الوزيرين : ص ٤٩ .

(٧٧) سورة المائدة : الآية ٣٣ .

في المسألة العرقية رأيه في العرب ، والمفاضلة بين الأمم

في (الامتاع والمؤانسة) وفي الليلة السادسة ، يتحدث التوحيدى عن الأمم وصفات كل أمة ، ومميزاتها وعيوبها ، وأثر الظروف ، وهو يقف موقفا موضوعيا ، وإن حكم للعرب ودافع عنهم ، مما حدا بأحد دارسى التوحيدى أن يعتبره (مناضلا قوميا) (١) ، واعتبر (حديثه في هذه الليلة وثيقة قومية لا تحتاج الى تحليل أو تفسير) (٢) .

وقد جاء حديثه هذا في سياق الرد على سؤال للوزير ابن سعدان اذ سأل (أتفضل العرب على العجم أو العجم على العرب ؟) .

قلت (التوحيدى) : الأمم عند العلماء أربع : الروم ، والعرب ، وفارس ، والهند ، وثلاث من هؤلاء عجم ، وصعب أن يقال أن العرب وحدهم أفضل من هؤلاء الثلاثة مع جوامع مالها ، وتفارق ما عندها (٣) .
ويلاحظ مفكرنا التعصب وما يجره من عدم موضوعية في الحكم (فان الفارسى ليس في فطرته ولا عادته ولا منشئته أن يعترف بفضل العربى ، ولا في جبلة العربى وديدته أن يقر بفضل الفارسى ، وكذلك الهندى والرومى والتركى والديلمى) (٤) .

(١) على دب ، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ .

(٢) على دب ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ .

(٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٣ .

- ويذكر التوحيدى رأيه وينسبه الى ابن المقفع ، ويذكر فضائل كل
أمة من الأمم ثم ينسب لابن المقفع أن (العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب
يدلها ، أهل بلد قفر ، ووحشة من الانس ، احتاج كل واحد منهم فى وحدته
الى فكره ونظيره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل
شيء بسميته ، ونسبوه الى جنسه وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبهم وبابسهم ،
وأوقاته وأزمته ، وما يصاح منه فى الشاة والبعر ، ثم نظروا الى الزمان
واختلافه فجعلوه ربيعيا وصيفيا وقيظيا وشتويا ، وعلموا أن مشربهم من
السما ، فوصفوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من
السنة ، واحتاجوا الى الانتشار فى الأرض ، فجعلوا بينهم شيئا ينتهون به
عن المنكر ويرغبهم فى الجميل ، ويتجنون به على الدناءة ويحضهم على
المكارم ، حتى ان الرجل منهم وهو فى فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى
من وصفها شيئا ، ويسرف فى ذم المساوىء فلا يقصر ، ليس لهم كلام الا
وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء
المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته
فلا يتعلمون ولا يتأدبون بل تحايز مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قلت
لكم : انهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية وضواب الفكر وذكاء
الفهم) (٥) .

وهو بعد ما يعرضه على لسان ابن المقفع يشرح ما سبق ، وهو يرى
أن لكل أمة تفوقا فى جانب معين ، ثم يوضح أن ذلك لا يعنى أن كل من
ينسب الى هذه الأمة يفوق غيره من الأفراد فى هذا الجانب فى أمة أخرى ،
وهو يقول (فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين أحدهما ما خص

به قوم دون قوم فى أيام النشأة بالاختيار للجيد والردىء ، والرأى الصائب والغائل ، والنظر فى الأول والآخر ، وإذا وقف الأمر على هذا فليسكل أمه فضائل ورذائل ، ولكل قوم محاسن ومساوىء ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدما كمال وتقدير ، وهذا يقتضى بأن الخيرات والفضائل والشعور والتفاضل مفاضلة على جميع الخلق ، متوضعة بين كلهم .

فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم ، وللروم العلم والحكمة وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والاناة ، وللترك الشجاعة والإقدام . وللزنج الصبر والكد والفرح ، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان (٦) .

ويلاحظ التوحيدى أن الأمم قد تناوبت فى التحضر فلكل أمة فترات بزمانية تسود فيها وتحضر ، وكل منها فى قوتها كانت لها الأفضلية ، كما كان لها الغلبة ، والذي يجعل كل فرد يتعصب لأمتة إنما هو الهوى الغالب من النفس الغضبية ، والنزاع الهائج من القوة الشهوية (٧) . فليس الفضل كله لأمة واحدة ، دون باقى الأمم ، ولكن (كل أمة لها زمان على ضدها ، وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك فى دولة يونان والاسكندر لما غلب وساس ، ومملك ورأس وفتق ورتق ورسم ودبر وأمر ، وحث وزجر ، ومحا وسطر ، وفعل وأخبر ، وكذلك إذا عطفت الى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها ، وإن كانت فى غلف غير غلف الأول ، ومعارض غير معارض المتقدم ، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : أى الناس وجدتهم أشجع ؟ فقال : كل قوم فى اقبال دولتهم

(٦) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٧) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٥ .

شجعان • وقد صدق ، وعلى هذا كل أمة فى مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخر وأجود وأخطب وأرأى وأصدق ، وهذا الاعتبار ينساق من شىء عام لجميع الأمم ، الى شىء شامل لأمة أمة الى شىء حاو لطائفة طائفة ، الى شىء غالب على قبيلة قبيلة ، الى شىء معتاد فى بيت بيت ، الى شىء خاص بشخص شخص وانسان انسان (٨) •

والتوحيدى يبحث فى الأسباب والعلل ، والظروف المختلفة التى تؤدى أو تساعد الى نهوض أمة وسقوط أخرى ، ولكنه لا يتوسع فى ذلك بشكل واف ، ولكنه يضيف بعدا غيبيا فى تفسير ذلك ، فهذا (التحول من أمة الى أمة انما يشير الى فيض وجود الله تعالى على جميع بريته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله ، واستعدادهم على تطاول الدهر فى نيل ذلك من فضله) (٩) •

وواضح من كلامه تأكيده على وجود القيم الدينية ، والشجاعة والنجدة ... الخ • وهو ينسب الفضل للعرب لتوافر هذه القيم فيهم ، وحتى لغة العرب هى أفضل اللغات فى رأيه ، فقد سمع لغات كثيرة - ومع انه لم يستوعبها - ولكنه لم يجد فى هذه اللغات (صنوع العربية ، أعنى الفرح التى فى كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها ، والمعادلة التى نذوقها فى أمثلتها ، والمساواة التى لا تجد فى أبنييتها ...) (١٠) •

وقد أكد على البيئة الجغرافية وأثرها ، ومن هنا يدافع عن الاتهامات

(٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٥ •

(٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٧٦ •

(١٠) الامتاع والمؤانسة : ص ٧٧ •

الموجهة الى العرب فيقول : (أترى أنوشروان إذا وقع إلى فيافى بنى أسد
وبر وبار وسفوح طيبة ، ورمل يبرين وساحة هبير وجاع وعطش وعري ،
أما كان يأكل اليربوع والجردان ؛ وما كان يشرب بول الجميل وماء البئر ،
وما أسن في تلك الوهدات ؟ أو ما كان يلبس البرجد والخميصة ، والسمل
من الثياب وما هو دونه وأخشب) (١١) .

ولذلك وصف أصحاب المدن وأرباب الحضر بأنهم قد عدموا هذه
الأخلاق (لأن الدناءة والرقة والكيس والهن والجلابة والخداع والحيلة والمكر
والحب تغلب على هؤلاء وتملكهم ، لأن مدار أمرهم على المعاملات السيئة ،
والكذب في الحس ، والخلف في الوعد) (١٢) .

(١١) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٨٠ .

(١٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٨٢ - ٨٣ .

رأى التوحيدى فى المصرين

ذكر التوحيدى رأيه فى المصرين فى (مثالب الوزيرين) دون تفصيل وبيان ، فقال عن أهل مصر : (وفى أهل مصر سلامة صدر شبيهة بغباوة طبع) (١) . ومن المعروف أن التوحيدى لم يزر مصر ، وقد جاء رأيه هذا أقرب الى الانطباع ، لا أدرى كيف كونه ، والعبارة غامضة ، وقد تفهم على أكثر من معنى ، لأن الشطر الأول منها أقرب الى المديح وذلك فى قوله ان فيه (سلامة صدر) أما قوله (شبيهة بغباوة طبع) فهى تحمل نقدا يصل الى حد التجريح ، وبعيدا عن الدفاع أو التعصب ، أقول أن هذه العبارة لا تدل على رأى قاطع للرجل لأنه لم يفصل ، ولم يبين أسانيده فى رأيه الذى عرضه .

وهذا الرأى كثيرا ما يوجه الى المصرين ، ولكن الدفاع عن السلبيات وفلسفتها كثيرا ما يصل الى حد تبرير كل ما يبدو سلبيا فى الشخصية المصرية (٢) .

ومن هنا ولأن رأى التوحيدى مجمل بل هو أقرب الى الانطباع ، ولأن فكرة الطوايع القومية أيضا (غامضة بدرجة مقلقة ، وقد لا تزيد فى النهاية عن مجرد (انطباعات) ذاتية أو سطحية عابرة) (٣) .

(١) مثالب الوزيرين : ص ١٩٧ .

(٢) أنظر : عباس محمود العقاد : سعد زغلول دراسة وتحية ، فصل الطبيعة المصرية نعى أوهام الناس ، ص ٥ - ١٧ ، والطبيعة المصرية فى حقيقتها ، ص ١٨ - ٣٦ .

(٣) جمال حمدان : شخصية مصر ، ج ١ ، ص ٣٣ .

أقول : ان هذا الموضوع معقد ولا أزمع اننى أستطيع أن أقدم فيه هنا أكثر من هذا ، للأسباب السابقة ، ولا أريد أن أتخذ موقف المدافع فى اتهام غير مكتمل من ناحية ثانية ، ولأننى ثانيا لا أملك هنا حقوق الدفاع وخاصة ان متخصصنا مصرية ثقة يقول (نحن معجبون بأنفسنا أكثر مما ينبغى الى درجة تتجاوز الكبرياء الصحى الى الكبر المرضى ... وبديهي أن هذا الشعور يرجع فى حالتنا الى ميراث القرون والأجيال القائمة الكثيرة من الاستعمار والتبعية والاستبداد والمذلة والتخلف والفقر) (٤) .

نقد

عرضت للعصر من جوانبه المختلفة ، وبينت ما فيه من فوضى سياسية ، وانحطاط اجتماعي ، غابت فيه العدالة ، وغاب الحكم الديمقراطي ، وفقد الأمن للمواطن ، وانتشرت المفاصد وأصبح الأديب والمفكر والعالم ضائعا لا يعرف لنفسه طريقا يحفظ له كرامته وحرية فكره معا . ومن الطبيعي في عصر كهذا أن تأتي ردود الأفعال في مجال الفكر السياسي داخل ثلاثة اتجاهات :

الأول : موقف ثوري : يرفض هذا الظلم ، ويدعو للتغيير الكامل ومن الجذور ، فهو ثورة ، وقلب للنظام كله ، وأساسه الاقتصادية والاجتماعية ، فان كانت هناك طبقة خاصة هي السائدة ، دعا الى سيادة الشعب وملكيته ، وأكد على حرية المجموع مقابل حرية الفرد شبه المطلقة لأصحاب الطبقة أو الطبقات المميزة .

والثاني : يدعو الى النظام القائم ، وينظر له بغية تأسيسه على أصول من العقيدة أو الفكرة ، مع الاشارة الى أهمية بعض الإصلاح ليكتمل للنظام رونقه وأمانه .

والثالث : وهو الاتجاه الإصلاحى ، وفيه كاصحاب الاتجاه الأول ميل الى التغيير ولكن الى حد ، ويتميز عن الاتجاه الثانى بأنه أكثر نقدا وأكثر ميلا للتغيير لا مجرد التصحيح ، ولكنه أميل الى المسالمة والبحث عن حلول فى ظل النظام بغية تعديله وتصويب اتجاهاته وارشادها . وهذا الاتجاه فى الغالب يقترب أو يبتعد عن الاتجاهين السابقين بقدر قربيه من أحدهما .

وبعد عن الآخر ، فليست الحدود واضحة داخل الاتجاه الواحد ، ولكنها متفاوتة تبدأ من الميل الى الاتجاه الأول . وتنتهى بالاقتراب من الاتجاه الثانى كلما خفت حدة النقد ، ومدى الاصلاح والتغيير المنشود فى الوضع القائم . فالى أى اتجاه يمكن أن نصنف التوحيدى فى موقفه السياسى ؟

أولا : التوحيدى كان ثائرا فكريا ، أعنى انه لم يتعد حدود التنظير الى الفعل المباشر فى دنيا الواقع كما فعل غروة بن الورد ، الذى أعجب به التوحيدى وتمثل بشعره (١) .

غروة كاد يخلق فى الجاهلية نوعا من الاشتراكية أو الشيوعية (٢) . وقد لقبوه بعروة الصعاليك . (لأنه كان يجمعهم وينفق عليهم من أسلابه وغنائمه أو يقودهم الى الغارات التى يمون نفسه ويمونهم من أسلابها وغنائمها) (٣) .

والتوحيدى كان اسلامى الاتجاه ، وكان فى ثورته عارما وفى حديثه يبدو الى الاتجاه الأول أقرب ، ولكن نظرتة الى الواقع ، وآلامه النفسية ، ومحاصرة الواقع له أيضا كانت من أهم الأسباب التى جعلت منه مفكرا من الاتجاه الثالث ربما بسبب نظرتة الى الواقع فى حدود الممكن المتاح ، واذا كانت حياته وظروفه عاملا أساسيا فى توجهاته السياسية الا انه لم يخن ضميره العلمى . وقد رأينا كيف كانت حالته الاقتصادية حتى اضطر الى أن يأكل من حشائش الأرض ، فلا عجب أن يرى الدور الهام للمال ، حتى قال مع عروة الصعاليك : أن الناس « شرهم الفقير » وأن « المال رب غفور » .

(١) مثالب الوزيرين : ص ٢٠١ .

(٢) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، ص ٣٦ .

(٣) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، ص ٣٦ .

بل وحتى جعل المال عدل الروح ، وكمال الحياة ، بل هو توأم الظهور ، وهو سرور القلب ، وزينة العيش ، ومتعة الانسان ، بل من لا مال له هو من قبيل المعدوم ، فمن (لا مال له لا عقل له ، ومن لا عقل له فلا حياة له ، ومن لا حياة له فلا لذة له ، ومن لا لذة له فهو من قبيل المعدوم) (٤) . ولم يقدم التوحيدى تصورا كاملا للدولة ونظمها . الخ . ولكنه قدم فى اطار رؤيته الاصلاحية مفاهيم أساسية بينتها فى سياق عرض فلسفته السياسية (٥) ومنها :

(أ) تأكيد على الديمقراطية بوصفه مفكرا مسلما (والديمقراطية جاءت مع الاسلام ، ولم تسبقها الديمقراطية العربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوروبيين ، وفضل الاسلام فى تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق) (٦) .

وقد تمثلت الديمقراطية عنده أشد تمثيل فى حرية الرأى فقد مر ما عبر عنه من تحمل الرسول لبعض المسئولية فى طمع الأمويين فى الحكم . (ب) وكذلك تأكيد على الرعية فى نقد الحاكم الى أبعد الحدود ، وتبج أخباره وتكوينه النفسى وسلوكه الشخصى بوصفه مسئولا عنهم ، وعلى اعتبار أن مصالحهم مرتبطة بما يكون عليه حاله .

(ج) وأكد أيضا على كرامة الانسان وحقوقه ، وقد مثل لهذه الحقوق

(٤) مثالب الوزيرين : ص ٢٢٠ .

(٥) انظر حامد طاهر : المرجع السابق ، ص ٣٦ ، حيث رأى اتجاهين فى الفلسفة السياسية - كتابات حول الدولة المتخيلة ، كما فعل الفارابى ، واتجاه واقى كما فعل الماوردى وابن تيمية . وربما تمنى التوحيدى أن يتحدث فى الأول ولكن الواقع وطروقه ، أو المبكى المتاح أمامه جذب انتباهه أكثر .

(٦) عباس محمود العقاد : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

الاجتماعية والسياسية والانسانية فى سياق كلامه عن شروط الرئاسة وسلوك الرئيس .

ومن الحقوق الاقتصادية أن يكون الرئيس (درهمه مبدولا ، وخبزمه مأكولا ، وجاهه معرضا) (٧) .

ومن الحقوق الديمقراطية أن يكون (بابه مفتوحا ومجلسه مغشيا وخيره مدركا ووجهه مبسوطا) (٨) .

ومن الحقوق القانونية التى تحفظ للمواطن حقه فى الشكوى والتظلم وبحث مطالبه أن يكون الرئيس (تذكرته مسودة بالصلوات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج) (٩) . ومن الحقوق الانسانية التى تحفظ على المواطن كرامته ولا تطلق للحاكم يده أو تفقد الفرد انسانيته فى تعامله مع أصحاب السلطة أن يكون الرئيس (وجهه مبسوطا وحاجبه كريما وبوابه رفيعا) (١٠) .

مما يعنى ضمان حقوق الانسان ، ويجب النظر الى هذه الصياغة ، فى ضوء العصر الذى يتكلم فيه التوحيدى .

وقد ذهب مفكرنا الى الدفاع عن ثورة الرعية ، أو خروجها عن الحاكم ، اذ لا يكون هذا من فرد من الشعب أو الرعية الا لظلم لحق به ، أو بلاء ناله أو نال صاحبه ، أو لخروج المسئول عن القدوة المفترض وجودها فيه (١١) .

كما أكد على حقوق الرعية فى العمل والمعاش ، أو بدل البطالة (بلغة عصرنا) لمن يعجز ، والنصح والتوجيه ، مما يعنى (بلغة عصرنا أيضا) وقفة ضد سيطرة وسائل الاتصال فى توجيه الشعب ، لغرض ما ، اذ جعل

(٧) ، (٨) ، (٩) ، (١٠) مطالب الوزيرين : ص ٢١٤ .

(١١) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٩٠ .

المعيار هو شرع الله ، وإن كل ملك سوى ملك الله زائل ، وبالتالي فلا يجب أن تخدم قوة الدولة لغير الحق وفقا لمفاهيمه الإسلامية التي يطرحها .

كما أن في كلامه عن أخلاق الحاكم ، ضمانات أخرى لحرية الشعب وتقييدا ليد الحاكم .

ولعل أهم ما نلاحظه في اتجاهه السياسي هو ميله إلى أن يحكم الفلاسفة ، فقد جمع بين الشريعة والعقل ، إذ أن الشريعة سياسة الله في الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، ولا تستغني الشريعة عن السياسة ، ولا السياسة عن الشريعة والملك مبعوث كما أن صاحب الدين مبعوث (١٢) .

وأما عن شكل الحكم فالواضح أن التوحيدى لم يتحدث فيه ، ولكنه وضع ضمانات للشعب تجاه الحاكم ، وحقوقا للرعية . وربما وجد في ذلك ما يكفي للمطلوب من التغيير والإصلاح من أجل الديمقراطية وخاصة مع تأكيده على أهمية النشأة والتربية ، والسمات الشخصية ، النفسية والأخلاقية ، والميل للديمقراطية - لشخص الحاكم ، وحق النقد للشعب ، فإذا جاء الشكل بعد ذلك تحت اسم خلافة ، أو ملكية كما هي الحقيقة فإنه لو حقق ما نادى به يكون خطأ كثيرا عما كان عليه مجتمعه .

وفي المسألة العرقية نرى مفكرنا قد تميز في تناول هذه المشكلة عن سبقه ، حتى الجاحظ نفسه ، إذ أن موقف التوحيدى من الشعوبية ، ودفاعه عن العرب ، يعد موقفا متميزا مقارنة بمن تناول الموضوع قبله ، ويظهر الفرق مائلا في التفكير والتعبير كما هو الفرق بين عصرهما (وشتان بين العصرين ، ولقد عالج أبو حيان قضية الشعوبية ، وانصرف للعرب كما لم

يفعل أحد قبله أو بعده حتى اليوم) (١٣) •

ومن هذه الزاوية اعتبر التوحيدى مناقلاً قومياً لا يحكم الانجساز
الفكرى فقط ولكن أيضاً (للممارسة النضالية والتصدي للهجمات العنصرية
من أعداء الأمة العربية) (١٤) • ولكن للحق أيضاً أنه قد دافع عن الإسلام
ضد ما جاء من داخله من حركات فكرية وجهت وجهات سياسية ، أو فكرية
أضررت بصورته أو فسرتة على غير الوجه الصحيح •

وفي سياق حديثه عن موضوع العرقية ، اعتبر البعض أن التوحيدى
قد سبق ابن خلدون في القول بأن الدولة تمر بثلاث مراحل :

١ - مرحلة الشباب •

٢ - ثم مرحلة الرجولة •

٣ - ثم مرحلة الشيخوخة •

وكان الشاهد على ذلك قول التوحيدى (كل قوم فى اقبال دولتهم
شبعان ٠٠٠) (١٥) ، ولهذا قيل ان أبا حيان (يقرر نظرية فى علم الاجتماع
راجت فيما بعد ، ونسبت لابن خلدون) (١٦) •

كما ان التوحيدى اختلف عن أعمال كتاب الأخبار والأقاصيص ، وانما

(١٣) محمد عبد الفتى الشيخ : أبو حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٧٤٥ •

(١٤) على دب : الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى ، ص ١٣٤ •

(١٥) انظر ص ٤٩٠ - ٤٩١ من هذا الفصل •

(١٦) محمد عبد الفتى الشيخ : المرجع السابق ، ج ٨ ، ص ٤٣٠ • وانظر فى أطوار
الدولة ، زينب الحفيري • فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ص ٢٠٧ - ٢١٧ • فقد حدد
ابن خلدون عمر الدولة بمائة وعشرين عاماً وتتكون من ثلاثة أجيال ولكنها تمر بمراحل
خميس : (١) طور التأسيس ، (٢) الانفراد بالملك ، (٣) الفراغ والدعة ، (٤) القنوع
والمسألة ، (٥) الاسراف والتبذير ، لكن البعض رأى انها ثلاث مراحل واختصر مرحلتين •
د. زينب الحفيري ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩ - ٢١٣ •

كان يقصد العبرة ، وكان توجهه نحو الفكرة ، وكذلك السؤال عن الأسباب والعلل ، والسؤال عن الإنسان .

(فهو لا يهتم بأهل البادية ، ولا يسلك مسلك الرواة الذين يعنون بتصيد الغريب من الأخبار والأشعار ، وإنما يهتم بالنواحي التاريخية والأدبية من حياة الرجال) (١٧) ، وكذلك اهتم بالنواحي الاجتماعية والفكرية .

وقد اتسمت أحكام التوجيه في موضوع العرقية بالموضوعية بالرغم من حساسية الموضوع ، فبالرغم من دفاعه عن العرب ، فلم يكن دفاعه دفاع متعصب يغط الآخرين حقوقهم ، وكأنه يدعو لدعوى عنصرية ، بل أكد على أهمية الظروف ، وعلى مميزات كل شعب ، ومهاراته وقدراته طبقاً لبيئته وظروفه ، ولذلك أكد كما مر أن لكل أمة فضائل ورذائل ، وأن لكل أمة زماناً على ضدها - والفضائل والرذائل توزعت بينهم ، وقد جعل للفارس السياسة والآداب والحدود والرسوم ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والروية . الخ . ما تقدم فيكون بذلك قد نفى دعوى ما زال البعض يتحدث فيها ، ويدعو إليها ، وهي هذه العنصرية البغيضة التي لا تقوم على أساس علمي ، وما زالت دعوى النازية بتفوقهم العنصري ، تلك الدعوى التي ألهمها الفيلسوف تريتشكه والذي اختلط رأيه على الناس بفكر نيتشه أقول ما زالت هذه الدعوى ينتائجها المؤلمة ماثلة في الضمير الإنساني .

مشكلة أخرى ، وهي رأيه في الطبقة في البناء الاجتماعي ، وقد بينت أن الاربعشر طائفة التي اتهمها البعض أنها كانت في مجال الفكر وبالمنهج الذي تقدم دون أن يتصل ذلك إلى طبيعة اجتماعية أو اقتصادية بمعنى

١٧ - ١٩٤٠ : ١١٩ : ١٢٠ : ١٢١ : ١٢٢ : ١٢٣ : ١٢٤ : ١٢٥ : ١٢٦ : ١٢٧ : ١٢٨ : ١٢٩ : ١٣٠ : ١٣١ : ١٣٢ : ١٣٣ : ١٣٤ : ١٣٥ : ١٣٦ : ١٣٧ : ١٣٨ : ١٣٩ : ١٤٠ : ١٤١ : ١٤٢ : ١٤٣ : ١٤٤ : ١٤٥ : ١٤٦ : ١٤٧ : ١٤٨ : ١٤٩ : ١٥٠ : ١٥١ : ١٥٢ : ١٥٣ : ١٥٤ : ١٥٥ : ١٥٦ : ١٥٧ : ١٥٨ : ١٥٩ : ١٦٠ : ١٦١ : ١٦٢ : ١٦٣ : ١٦٤ : ١٦٥ : ١٦٦ : ١٦٧ : ١٦٨ : ١٦٩ : ١٧٠ : ١٧١ : ١٧٢ : ١٧٣ : ١٧٤ : ١٧٥ : ١٧٦ : ١٧٧ : ١٧٨ : ١٧٩ : ١٨٠ : ١٨١ : ١٨٢ : ١٨٣ : ١٨٤ : ١٨٥ : ١٨٦ : ١٨٧ : ١٨٨ : ١٨٩ : ١٩٠ : ١٩١ : ١٩٢ : ١٩٣ : ١٩٤ : ١٩٥ : ١٩٦ : ١٩٧ : ١٩٨ : ١٩٩ : ٢٠٠ : ٢٠١ : ٢٠٢ : ٢٠٣ : ٢٠٤ : ٢٠٥ : ٢٠٦ : ٢٠٧ : ٢٠٨ : ٢٠٩ : ٢١٠ : ٢١١ : ٢١٢ : ٢١٣ : ٢١٤ : ٢١٥ : ٢١٦ : ٢١٧ : ٢١٨ : ٢١٩ : ٢٢٠ : ٢٢١ : ٢٢٢ : ٢٢٣ : ٢٢٤ : ٢٢٥ : ٢٢٦ : ٢٢٧ : ٢٢٨ : ٢٢٩ : ٢٣٠ : ٢٣١ : ٢٣٢ : ٢٣٣ : ٢٣٤ : ٢٣٥ : ٢٣٦ : ٢٣٧ : ٢٣٨ : ٢٣٩ : ٢٤٠ : ٢٤١ : ٢٤٢ : ٢٤٣ : ٢٤٤ : ٢٤٥ : ٢٤٦ : ٢٤٧ : ٢٤٨ : ٢٤٩ : ٢٥٠ : ٢٥١ : ٢٥٢ : ٢٥٣ : ٢٥٤ : ٢٥٥ : ٢٥٦ : ٢٥٧ : ٢٥٨ : ٢٥٩ : ٢٦٠ : ٢٦١ : ٢٦٢ : ٢٦٣ : ٢٦٤ : ٢٦٥ : ٢٦٦ : ٢٦٧ : ٢٦٨ : ٢٦٩ : ٢٧٠ : ٢٧١ : ٢٧٢ : ٢٧٣ : ٢٧٤ : ٢٧٥ : ٢٧٦ : ٢٧٧ : ٢٧٨ : ٢٧٩ : ٢٨٠ : ٢٨١ : ٢٨٢ : ٢٨٣ : ٢٨٤ : ٢٨٥ : ٢٨٦ : ٢٨٧ : ٢٨٨ : ٢٨٩ : ٢٩٠ : ٢٩١ : ٢٩٢ : ٢٩٣ : ٢٩٤ : ٢٩٥ : ٢٩٦ : ٢٩٧ : ٢٩٨ : ٢٩٩ : ٣٠٠ : ٣٠١ : ٣٠٢ : ٣٠٣ : ٣٠٤ : ٣٠٥ : ٣٠٦ : ٣٠٧ : ٣٠٨ : ٣٠٩ : ٣١٠ : ٣١١ : ٣١٢ : ٣١٣ : ٣١٤ : ٣١٥ : ٣١٦ : ٣١٧ : ٣١٨ : ٣١٩ : ٣٢٠ : ٣٢١ : ٣٢٢ : ٣٢٣ : ٣٢٤ : ٣٢٥ : ٣٢٦ : ٣٢٧ : ٣٢٨ : ٣٢٩ : ٣٣٠ : ٣٣١ : ٣٣٢ : ٣٣٣ : ٣٣٤ : ٣٣٥ : ٣٣٦ : ٣٣٧ : ٣٣٨ : ٣٣٩ : ٣٤٠ : ٣٤١ : ٣٤٢ : ٣٤٣ : ٣٤٤ : ٣٤٥ : ٣٤٦ : ٣٤٧ : ٣٤٨ : ٣٤٩ : ٣٥٠ : ٣٥١ : ٣٥٢ : ٣٥٣ : ٣٥٤ : ٣٥٥ : ٣٥٦ : ٣٥٧ : ٣٥٨ : ٣٥٩ : ٣٦٠ : ٣٦١ : ٣٦٢ : ٣٦٣ : ٣٦٤ : ٣٦٥ : ٣٦٦ : ٣٦٧ : ٣٦٨ : ٣٦٩ : ٣٧٠ : ٣٧١ : ٣٧٢ : ٣٧٣ : ٣٧٤ : ٣٧٥ : ٣٧٦ : ٣٧٧ : ٣٧٨ : ٣٧٩ : ٣٨٠ : ٣٨١ : ٣٨٢ : ٣٨٣ : ٣٨٤ : ٣٨٥ : ٣٨٦ : ٣٨٧ : ٣٨٨ : ٣٨٩ : ٣٩٠ : ٣٩١ : ٣٩٢ : ٣٩٣ : ٣٩٤ : ٣٩٥ : ٣٩٦ : ٣٩٧ : ٣٩٨ : ٣٩٩ : ٤٠٠ : ٤٠١ : ٤٠٢ : ٤٠٣ : ٤٠٤ : ٤٠٥ : ٤٠٦ : ٤٠٧ : ٤٠٨ : ٤٠٩ : ٤١٠ : ٤١١ : ٤١٢ : ٤١٣ : ٤١٤ : ٤١٥ : ٤١٦ : ٤١٧ : ٤١٨ : ٤١٩ : ٤٢٠ : ٤٢١ : ٤٢٢ : ٤٢٣ : ٤٢٤ : ٤٢٥ : ٤٢٦ : ٤٢٧ : ٤٢٨ : ٤٢٩ : ٤٣٠ : ٤٣١ : ٤٣٢ : ٤٣٣ : ٤٣٤ : ٤٣٥ : ٤٣٦ : ٤٣٧ : ٤٣٨ : ٤٣٩ : ٤٤٠ : ٤٤١ : ٤٤٢ : ٤٤٣ : ٤٤٤ : ٤٤٥ : ٤٤٦ : ٤٤٧ : ٤٤٨ : ٤٤٩ : ٤٥٠ : ٤٥١ : ٤٥٢ : ٤٥٣ : ٤٥٤ : ٤٥٥ : ٤٥٦ : ٤٥٧ : ٤٥٨ : ٤٥٩ : ٤٦٠ : ٤٦١ : ٤٦٢ : ٤٦٣ : ٤٦٤ : ٤٦٥ : ٤٦٦ : ٤٦٧ : ٤٦٨ : ٤٦٩ : ٤٧٠ : ٤٧١ : ٤٧٢ : ٤٧٣ : ٤٧٤ : ٤٧٥ : ٤٧٦ : ٤٧٧ : ٤٧٨ : ٤٧٩ : ٤٨٠ : ٤٨١ : ٤٨٢ : ٤٨٣ : ٤٨٤ : ٤٨٥ : ٤٨٦ : ٤٨٧ : ٤٨٨ : ٤٨٩ : ٤٩٠ : ٤٩١ : ٤٩٢ : ٤٩٣ : ٤٩٤ : ٤٩٥ : ٤٩٦ : ٤٩٧ : ٤٩٨ : ٤٩٩ : ٥٠٠ : ٥٠١ : ٥٠٢ : ٥٠٣ : ٥٠٤ : ٥٠٥ : ٥٠٦ : ٥٠٧ : ٥٠٨ : ٥٠٩ : ٥١٠ : ٥١١ : ٥١٢ : ٥١٣ : ٥١٤ : ٥١٥ : ٥١٦ : ٥١٧ : ٥١٨ : ٥١٩ : ٥٢٠ : ٥٢١ : ٥٢٢ : ٥٢٣ : ٥٢٤ : ٥٢٥ : ٥٢٦ : ٥٢٧ : ٥٢٨ : ٥٢٩ : ٥٣٠ : ٥٣١ : ٥٣٢ : ٥٣٣ : ٥٣٤ : ٥٣٥ : ٥٣٦ : ٥٣٧ : ٥٣٨ : ٥٣٩ : ٥٤٠ : ٥٤١ : ٥٤٢ : ٥٤٣ : ٥٤٤ : ٥٤٥ : ٥٤٦ : ٥٤٧ : ٥٤٨ : ٥٤٩ : ٥٥٠ : ٥٥١ : ٥٥٢ : ٥٥٣ : ٥٥٤ : ٥٥٥ : ٥٥٦ : ٥٥٧ : ٥٥٨ : ٥٥٩ : ٥٦٠ : ٥٦١ : ٥٦٢ : ٥٦٣ : ٥٦٤ : ٥٦٥ : ٥٦٦ : ٥٦٧ : ٥٦٨ : ٥٦٩ : ٥٧٠ : ٥٧١ : ٥٧٢ : ٥٧٣ : ٥٧٤ : ٥٧٥ : ٥٧٦ : ٥٧٧ : ٥٧٨ : ٥٧٩ : ٥٨٠ : ٥٨١ : ٥٨٢ : ٥٨٣ : ٥٨٤ : ٥٨٥ : ٥٨٦ : ٥٨٧ : ٥٨٨ : ٥٨٩ : ٥٩٠ : ٥٩١ : ٥٩٢ : ٥٩٣ : ٥٩٤ : ٥٩٥ : ٥٩٦ : ٥٩٧ : ٥٩٨ : ٥٩٩ : ٦٠٠ : ٦٠١ : ٦٠٢ : ٦٠٣ : ٦٠٤ : ٦٠٥ : ٦٠٦ : ٦٠٧ : ٦٠٨ : ٦٠٩ : ٦١٠ : ٦١١ : ٦١٢ : ٦١٣ : ٦١٤ : ٦١٥ : ٦١٦ : ٦١٧ : ٦١٨ : ٦١٩ : ٦٢٠ : ٦٢١ : ٦٢٢ : ٦٢٣ : ٦٢٤ : ٦٢٥ : ٦٢٦ : ٦٢٧ : ٦٢٨ : ٦٢٩ : ٦٣٠ : ٦٣١ : ٦٣٢ : ٦٣٣ : ٦٣٤ : ٦٣٥ : ٦٣٦ : ٦٣٧ : ٦٣٨ : ٦٣٩ : ٦٤٠ : ٦٤١ : ٦٤٢ : ٦٤٣ : ٦٤٤ : ٦٤٥ : ٦٤٦ : ٦٤٧ : ٦٤٨ : ٦٤٩ : ٦٥٠ : ٦٥١ : ٦٥٢ : ٦٥٣ : ٦٥٤ : ٦٥٥ : ٦٥٦ : ٦٥٧ : ٦٥٨ : ٦٥٩ : ٦٦٠ : ٦٦١ : ٦٦٢ : ٦٦٣ : ٦٦٤ : ٦٦٥ : ٦٦٦ : ٦٦٧ : ٦٦٨ : ٦٦٩ : ٦٧٠ : ٦٧١ : ٦٧٢ : ٦٧٣ : ٦٧٤ : ٦٧٥ : ٦٧٦ : ٦٧٧ : ٦٧٨ : ٦٧٩ : ٦٨٠ : ٦٨١ : ٦٨٢ : ٦٨٣ : ٦٨٤ : ٦٨٥ : ٦٨٦ : ٦٨٧ : ٦٨٨ : ٦٨٩ : ٦٩٠ : ٦٩١ : ٦٩٢ : ٦٩٣ : ٦٩٤ : ٦٩٥ : ٦٩٦ : ٦٩٧ : ٦٩٨ : ٦٩٩ : ٧٠٠ : ٧٠١ : ٧٠٢ : ٧٠٣ : ٧٠٤ : ٧٠٥ : ٧٠٦ : ٧٠٧ : ٧٠٨ : ٧٠٩ : ٧١٠ : ٧١١ : ٧١٢ : ٧١٣ : ٧١٤ : ٧١٥ : ٧١٦ : ٧١٧ : ٧١٨ : ٧١٩ : ٧٢٠ : ٧٢١ : ٧٢٢ : ٧٢٣ : ٧٢٤ : ٧٢٥ : ٧٢٦ : ٧٢٧ : ٧٢٨ : ٧٢٩ : ٧٣٠ : ٧٣١ : ٧٣٢ : ٧٣٣ : ٧٣٤ : ٧٣٥ : ٧٣٦ : ٧٣٧ : ٧٣٨ : ٧٣٩ : ٧٤٠ : ٧٤١ : ٧٤٢ : ٧٤٣ : ٧٤٤ : ٧٤٥ : ٧٤٦ : ٧٤٧ : ٧٤٨ : ٧٤٩ : ٧٥٠ : ٧٥١ : ٧٥٢ : ٧٥٣ : ٧٥٤ : ٧٥٥ : ٧٥٦ : ٧٥٧ : ٧٥٨ : ٧٥٩ : ٧٦٠ : ٧٦١ : ٧٦٢ : ٧٦٣ : ٧٦٤ : ٧٦٥ : ٧٦٦ : ٧٦٧ : ٧٦٨ : ٧٦٩ : ٧٧٠ : ٧٧١ : ٧٧٢ : ٧٧٣ : ٧٧٤ : ٧٧٥ : ٧٧٦ : ٧٧٧ : ٧٧٨ : ٧٧٩ : ٧٨٠ : ٧٨١ : ٧٨٢ : ٧٨٣ : ٧٨٤ : ٧٨٥ : ٧٨٦ : ٧٨٧ : ٧٨٨ : ٧٨٩ : ٧٩٠ : ٧٩١ : ٧٩٢ : ٧٩٣ : ٧٩٤ : ٧٩٥ : ٧٩٦ : ٧٩٧ : ٧٩٨ : ٧٩٩ : ٨٠٠ : ٨٠١ : ٨٠٢ : ٨٠٣ : ٨٠٤ : ٨٠٥ : ٨٠٦ : ٨٠٧ : ٨٠٨ : ٨٠٩ : ٨١٠ : ٨١١ : ٨١٢ : ٨١٣ : ٨١٤ : ٨١٥ : ٨١٦ : ٨١٧ : ٨١٨ : ٨١٩ : ٨٢٠ : ٨٢١ : ٨٢٢ : ٨٢٣ : ٨٢٤ : ٨٢٥ : ٨٢٦ : ٨٢٧ : ٨٢٨ : ٨٢٩ : ٨٣٠ : ٨٣١ : ٨٣٢ : ٨٣٣ : ٨٣٤ : ٨٣٥ : ٨٣٦ : ٨٣٧ : ٨٣٨ : ٨٣٩ : ٨٤٠ : ٨٤١ : ٨٤٢ : ٨٤٣ : ٨٤٤ : ٨٤٥ : ٨٤٦ : ٨٤٧ : ٨٤٨ : ٨٤٩ : ٨٥٠ : ٨٥١ : ٨٥٢ : ٨٥٣ : ٨٥٤ : ٨٥٥ : ٨٥٦ : ٨٥٧ : ٨٥٨ : ٨٥٩ : ٨٦٠ : ٨٦١ : ٨٦٢ : ٨٦٣ : ٨٦٤ : ٨٦٥ : ٨٦٦ : ٨٦٧ : ٨٦٨ : ٨٦٩ : ٨٧٠ : ٨٧١ : ٨٧٢ : ٨٧٣ : ٨٧٤ : ٨٧٥ : ٨٧٦ : ٨٧٧ : ٨٧٨ : ٨٧٩ : ٨٨٠ : ٨٨١ : ٨٨٢ : ٨٨٣ : ٨٨٤ : ٨٨٥ : ٨٨٦ : ٨٨٧ : ٨٨٨ : ٨٨٩ : ٨٩٠ : ٨٩١ : ٨٩٢ : ٨٩٣ : ٨٩٤ : ٨٩٥ : ٨٩٦ : ٨٩٧ : ٨٩٨ : ٨٩٩ : ٩٠٠ : ٩٠١ : ٩٠٢ : ٩٠٣ : ٩٠٤ : ٩٠٥ : ٩٠٦ : ٩٠٧ : ٩٠٨ : ٩٠٩ : ٩١٠ : ٩١١ : ٩١٢ : ٩١٣ : ٩١٤ : ٩١٥ : ٩١٦ : ٩١٧ : ٩١٨ : ٩١٩ : ٩٢٠ : ٩٢١ : ٩٢٢ : ٩٢٣ : ٩٢٤ : ٩٢٥ : ٩٢٦ : ٩٢٧ : ٩٢٨ : ٩٢٩ : ٩٣٠ : ٩٣١ : ٩٣٢ : ٩٣٣ : ٩٣٤ : ٩٣٥ : ٩٣٦ : ٩٣٧ : ٩٣٨ : ٩٣٩ : ٩٤٠ : ٩٤١ : ٩٤٢ : ٩٤٣ : ٩٤٤ : ٩٤٥ : ٩٤٦ : ٩٤٧ : ٩٤٨ : ٩٤٩ : ٩٥٠ : ٩٥١ : ٩٥٢ : ٩٥٣ : ٩٥٤ : ٩٥٥ : ٩٥٦ : ٩٥٧ : ٩٥٨ : ٩٥٩ : ٩٦٠ : ٩٦١ : ٩٦٢ : ٩٦٣ : ٩٦٤ : ٩٦٥ : ٩٦٦ : ٩٦٧ : ٩٦٨ : ٩٦٩ : ٩٧٠ : ٩٧١ : ٩٧٢ : ٩٧٣ : ٩٧٤ : ٩٧٥ : ٩٧٦ : ٩٧٧ : ٩٧٨ : ٩٧٩ : ٩٨٠ : ٩٨١ : ٩٨٢ : ٩٨٣ : ٩٨٤ : ٩٨٥ : ٩٨٦ : ٩٨٧ : ٩٨٨ : ٩٨٩ : ٩٩٠ : ٩٩١ : ٩٩٢ : ٩٩٣ : ٩٩٤ : ٩٩٥ : ٩٩٦ : ٩٩٧ : ٩٩٨ : ٩٩٩ : ١٠٠٠ : ١٠٠١ : ١٠٠٢ : ١٠٠٣ : ١٠٠٤ : ١٠٠٥ : ١٠٠٦ : ١٠٠٧ : ١٠٠٨ : ١٠٠٩ : ١٠١٠ : ١٠١١ : ١٠١٢ : ١٠١٣ : ١٠١٤ : ١٠١٥ : ١٠١٦ : ١٠١٧ : ١٠١٨ : ١٠١٩ : ١٠٢٠ : ١٠٢١ : ١٠٢٢ : ١٠٢٣ : ١٠٢٤ : ١٠٢٥ : ١٠٢٦ : ١٠٢٧ : ١٠٢٨ : ١٠٢٩ : ١٠٣٠ : ١٠٣١ : ١٠٣٢ : ١٠٣٣ : ١٠٣٤ : ١٠٣٥ : ١٠٣٦ : ١٠٣٧ : ١٠٣٨ : ١٠٣٩ : ١٠٤٠ : ١٠٤١ : ١٠٤٢ : ١٠٤٣ : ١٠٤٤ : ١٠٤٥ : ١٠٤٦ : ١٠٤٧ : ١٠٤٨ : ١٠٤٩ : ١٠٥٠ : ١٠٥١ : ١٠٥٢ : ١٠٥٣ : ١٠٥٤ : ١٠٥٥ : ١٠٥٦ : ١٠٥٧ : ١٠٥٨ : ١٠٥٩ : ١٠٦٠ : ١٠٦١ : ١٠٦٢ : ١٠٦٣ : ١٠٦٤ : ١٠٦٥ : ١٠٦٦ : ١٠٦٧ : ١٠٦٨ : ١٠٦٩ : ١٠٧٠ : ١٠٧١ : ١٠٧٢ : ١٠٧٣ : ١٠٧٤ : ١٠٧٥ : ١٠٧٦ : ١٠٧٧ : ١٠٧٨ : ١٠٧٩ : ١٠٨٠ : ١٠٨١ : ١٠٨٢ : ١٠٨٣ : ١٠٨٤ : ١٠٨٥ : ١٠٨٦ : ١٠٨٧ : ١٠٨٨ : ١٠٨٩ : ١٠٩٠ : ١٠٩١ : ١٠٩٢ : ١٠٩٣ : ١٠٩٤ : ١٠٩٥ : ١٠٩٦ : ١٠٩٧ : ١٠٩٨ : ١٠٩٩ : ١١٠٠ : ١١٠١ : ١١٠٢ : ١١٠٣ : ١١٠٤ : ١١٠٥ : ١١٠٦ : ١١٠٧ : ١١٠٨ : ١١٠٩ : ١١١٠ : ١١١١ : ١١١٢ : ١١١٣ : ١١١٤ : ١١١٥ : ١١١٦ : ١١١٧ : ١١١٨ : ١١١٩ : ١١٢٠ : ١١٢١ : ١١٢٢ : ١١٢٣ : ١١٢٤ : ١١٢٥ : ١١٢٦ : ١١٢٧ : ١١٢٨ : ١١٢٩ : ١١٣٠ : ١١٣١ : ١١٣٢ : ١١٣٣ : ١١٣٤ : ١١٣٥ : ١١٣٦ : ١١٣٧ : ١١٣٨ : ١١٣٩ : ١١٤٠ : ١١٤١ : ١١٤٢ : ١١٤٣ : ١١٤٤ : ١١٤٥ : ١١٤٦ : ١١٤٧ : ١١٤٨ : ١١٤٩ : ١١٥٠ : ١١٥١ : ١١٥٢ : ١١٥٣ : ١١٥٤ : ١١٥٥ : ١١٥٦ : ١١٥٧ : ١١٥٨ : ١١٥٩ : ١١٦٠ : ١١٦١ : ١١٦٢ : ١١٦٣ : ١١٦٤ : ١١٦٥ : ١١٦٦ : ١١٦٧ : ١١٦٨ : ١١٦٩ : ١١٧٠ : ١١٧١ : ١١٧٢ : ١١٧٣ : ١١٧٤ : ١١٧٥ : ١١٧٦ : ١١٧٧ : ١١٧٨ : ١١٧٩ : ١١٨٠ : ١١٨١ : ١١٨٢ : ١١٨٣ : ١١٨٤ : ١١٨٥ : ١١٨٦ : ١١٨٧ : ١١٨٨ : ١١٨٩ : ١١٩٠ : ١١٩١ : ١١٩٢ : ١١٩٣ : ١١٩٤ : ١١٩٥ : ١١٩٦ : ١١٩٧ : ١١٩٨ : ١١٩٩ : ١٢٠٠ : ١٢٠١ : ١٢٠٢ : ١٢٠٣ : ١٢٠٤ : ١٢٠٥ : ١٢٠٦ : ١٢٠٧ : ١٢٠٨ : ١٢٠٩ : ١٢١٠ : ١٢١١ : ١٢١٢ : ١٢١٣ : ١٢١٤ : ١٢١٥ : ١٢١٦ : ١٢١٧ : ١٢١٨ : ١٢١٩ : ١٢٢٠ : ١٢٢١ : ١٢٢٢ : ١٢٢٣ : ١٢٢٤ : ١٢٢٥ : ١٢٢٦ : ١٢٢٧ : ١٢٢٨ : ١٢٢٩ : ١٢٣٠ : ١٢٣١ : ١٢٣٢ : ١٢٣٣ : ١٢٣٤ : ١٢٣٥ : ١٢٣٦ : ١٢٣٧ : ١٢٣٨ : ١٢٣٩ : ١٢٤٠ : ١٢٤١ : ١٢٤٢ : ١٢٤٣ : ١٢٤٤ : ١٢٤٥ : ١٢٤٦ : ١٢٤٧ : ١٢٤٨ : ١٢٤٩ : ١٢٥٠ : ١٢٥١ : ١٢٥٢ : ١٢٥٣ : ١٢٥٤ : ١٢٥٥ : ١٢٥٦ : ١٢٥٧ : ١٢٥٨ : ١٢٥٩ : ١٢٦٠ : ١٢٦١ : ١٢٦٢ : ١٢٦٣ : ١٢٦٤ : ١٢٦٥ : ١٢٦٦ : ١٢٦٧ : ١٢٦٨ : ١٢٦٩ : ١٢٧٠ : ١٢٧١ : ١٢٧٢ : ١٢٧٣ : ١٢٧٤ : ١٢٧٥ : ١٢٧٦ : ١٢٧٧ : ١٢٧٨ : ١٢٧٩ : ١٢٨٠ : ١٢٨١ : ١٢٨٢ : ١٢٨٣ : ١٢٨٤ : ١٢٨٥ : ١٢٨٦ : ١٢٨٧ : ١٢٨٨ : ١٢٨٩ : ١٢٩٠ : ١٢٩١ : ١٢٩٢ : ١٢٩٣ : ١٢٩٤ : ١٢٩٥ : ١٢٩٦ : ١٢٩٧ : ١٢٩٨ : ١٢٩٩ : ١٣٠٠ : ١٣٠١ : ١٣٠٢ : ١٣٠٣ : ١٣٠٤ : ١٣٠٥ : ١٣٠٦ : ١٣٠٧ : ١٣٠٨ : ١٣٠٩ : ١٣١٠ : ١٣١١ : ١٣١٢ : ١٣١٣ : ١٣١٤ : ١٣١٥ : ١٣١٦ : ١٣١٧ : ١٣١٨ : ١٣١٩ : ١٣٢٠ : ١٣٢١ : ١٣٢٢ : ١٣٢٣ : ١٣٢٤ : ١٣٢٥ : ١٣٢٦ : ١٣٢٧ : ١٣٢٨ : ١٣٢٩ : ١٣٣٠ : ١٣٣١ : ١٣٣٢ : ١٣٣٣ : ١٣٣٤ : ١٣٣٥ : ١٣٣٦ : ١٣٣٧ : ١٣٣٨ : ١٣٣٩ : ١٣٤٠ : ١٣٤١ : ١٣٤٢ : ١٣٤٣ : ١٣٤٤ : ١٣٤٥ : ١٣٤٦ : ١٣٤٧ : ١٣٤٨ : ١٣٤٩ : ١٣٥٠ : ١٣٥١ : ١٣٥٢ : ١٣٥٣ : ١٣٥٤ : ١٣٥٥ : ١٣٥٦ : ١٣٥٧ : ١٣٥٨ : ١٣٥٩ : ١٣٦٠ : ١٣٦١ : ١٣٦٢ : ١٣٦٣ : ١٣٦٤ : ١٣٦٥ : ١٣٦٦ : ١٣٦٧ : ١٣٦٨ : ١٣٦٩ : ١٣٧٠ : ١٣٧١ : ١٣٧٢ : ١٣٧٣ : ١٣٧٤ : ١٣٧٥ : ١٣٧٦ : ١٣٧٧ : ١٣٧٨ : ١٣٧٩ : ١٣٨٠ : ١٣٨١ : ١٣٨٢ : ١٣٨٣ : ١٣٨٤ : ١٣٨٥ : ١٣٨٦ : ١٣٨٧ : ١٣٨٨ : ١٣٨٩ : ١٣٩٠ : ١٣٩١ : ١٣٩٢ : ١٣٩٣ : ١٣٩٤ : ١٣٩٥ : ١٣٩٦ : ١٣٩٧ : ١٣٩٨ : ١٣٩٩ : ١٤٠٠ : ١٤٠١ : ١٤٠٢ : ١٤٠٣ : ١٤٠٤ : ١٤٠٥ : ١٤٠٦ : ١٤٠٧ : ١٤٠٨ : ١٤٠٩ : ١٤١٠ : ١٤١١ : ١٤١٢ : ١٤١٣ : ١٤١٤ : ١٤١٥ : ١٤١٦ : ١٤١٧ : ١٤١٨ : ١٤١٩ : ١٤٢٠ : ١٤٢١ : ١٤٢٢ : ١٤٢٣ : ١٤٢٤ : ١٤٢٥ : ١٤٢٦ : ١٤٢٧ : ١٤٢٨ : ١٤٢٩ : ١٤٣٠ : ١٤٣١ : ١٤٣٢ : ١٤٣٣ : ١٤٣٤ : ١٤٣٥ : ١٤٣٦ : ١٤٣٧ : ١٤٣٨ : ١٤٣٩ : ١٤٤٠ : ١٤٤١ : ١٤٤٢ : ١٤٤٣ : ١٤٤٤ : ١٤٤٥ : ١٤٤٦ : ١٤٤٧ : ١٤٤٨ : ١٤٤٩ : ١٤٥٠ : ١٤٥١ : ١٤٥٢ : ١٤٥٣ : ١٤٥٤ : ١٤٥٥ : ١٤٥٦ : ١٤٥٧ : ١٤٥٨ : ١٤٥٩ : ١٤٦٠ : ١٤٦١ : ١٤٦٢ : ١٤٦٣ : ١٤٦٤ : ١٤٦٥ : ١٤٦٦ : ١٤٦٧ : ١٤٦٨ : ١٤٦٩ : ١٤٧٠ : ١٤٧١ : ١٤٧٢ :

تميز فى الحقوق ٠٠ الخ ٠ وكان ذلك فى إطار واقع يرصده ويميشنه ولم يتحدث عنه فى نطاق شكل سياسى جديد بتصوره ، فاذا كان قد أنف من الكتابة للعامة للأسباب التى أبدأها ، فانما كان يقرر واقعا حيا كما يراه ، ولكن نلاحظ أن موقفه من الفكر كان أقرب الى جعله فى أكبر عدد من الناس بمعنى انه بسط الموضوعات وطرحها فى أسلوب يقربها من عامة المثقفين ، فهل يمكن تصور موقفه من الكتابة للعامة عند تحقق ما أرادته من تغيير واصلاح ، اذ يتبع هذا التغير بالقطع تغير فى الوعي العام ، هل كان سيرفض ولنفس الأسباب ؟ أو ربما اعتبر الوعي سبيلا الى هذا !! وهل قصد التوحيدي بذلك تبسيط موضوعات العلوم المختلفة التى تناولها ، أم اقتصر على مجرد محاولة اصلاح الراعى بالطرق التى اتبعها ومنها العنف المباشر أحيانا وغير المباشر أحيانا أخرى ٠

وقد ركز التوحيدي على قيمة الوعي للإنسان ، وقدر العقل وأصحابه ممثلين فى الفلاسفة والأدباء ، وقدر كذلك الصوفية بوصفهم جمعوا بين الفضيلتين فقال عنهم انهم (سادة الدنيا وملوك الآخرة) ٠ ومن هنا نجد تعبيرا عن نوع معين من الطبقية عند مفكرنا ، ولكنها طبقية يحكمها معيار أخلاقي ، فلا ضير فى الاعتراف لأصحاب السمو الروحي والجهد الفكرى بالفضل ، ولكنه فى حقيقته يحمل من المسئولية أكثر مما يحمل من الحقوق لأن المقياس للقيمة هنا هو مدى الغطاء للآخرين ، والترفع عن الدنيا وشمول المجتمع بالفائدة والنفع أو الاتجاه نحو التقدم - وهو فى نفس الوقت دفاع عن ظلم لحق بأصحاب الفكر فى الأدب والفلسفة والعلوم كما لحق بأهل الله ، وهو ظلم لحق بهم فى التقدير الاجتماعى والمادى وقبل كل شئ فى الاحترام الإنسانى لمشروعهم الفكرى والروحي ٠

ولقد صور التوحيدى هذا الموقف فأجاد التصوير كمادته وأطلعنا على
فساد هذه النظرة وتناقضها .

وتاريخنا العربى غريب فيه وضع المفكر أو الفيلسوف أو العالم فقد كان
(وأخشى انه ما زال) تعامل رجال السلطة والسياسة مع العلماء واهل
الأدب ينطوى على شيء من التعالى ، حتى فى مجتمعات نقر بفضل العلم
والأدب .

وفى عصر التوحيدى كان العلماء يسعون للمكانة عند الوجهاء حتى
يضمنوا الحياة المعقولة أو أحيانا ضروريات الحياة فقط ، فهل كان للأديب من
كرامة ؟ وحرية فى التعبير ، اللهم الا اذا كانت هذه الحرية فى أن يقول
ما يشاء فى عدو للوجيه ، أو موقف فكرى يرفضه الوزير الذى يعيش فى
بلاطه ؟ وما عاناه التوحيدى نفسه من ذلك هو مثال لما كان يلاقيه الأديب
أو الفنان أو المفكر . وفى المقدمة التى كتبها التوحيدى مخاطباً أبا الوفاء
المهندس ما يؤكد ذلك ، وما يملؤنا حسرة ، ونستطيع أن نلمس بعض
دوافع التوحيدى ، وأيضاً بعضاً من عذابه وغربته وهو الفنان والمفكر الذى
خلق للسن والفكر ، وجبل على التأمل والتفكير ، ولكنه تاه فى مجتمع
لا يعرف كيف يحتال فيه للحصول على عيشه ، وقد وقع مفكرنا فى مفارقة
نفسية نتيجة لذلك ، لأن الفكر والفن يرفع صاحبه كلما رسخ قدمه فى
فنه وعلمه وعظمة موهبته واستعداده ، ثم ان رؤية الفنان والمفكر تكشف
له عما وراء المظهر أيا كان بريقه ، أو أيا كان انطفاؤه حتى يرى الجوهر ،
ولا شك أن للمفكر تقييماً آخر للأمور غير ما للآخرين ، وهذا المجتمع أو
العصر كان يسعى كبرائه سعياً حثيثاً وراء المفكرين والعلماء ، كما سناد
ادعاء التقدير للعلم .

ولكن هذه القيمة التى نراها للعلم نفتقددها اذا كنا بصدد وضع

العلماء والمفكرين . وهنا يبدو هذا التناقض الغريب في هذا العصر . فنحن أمام مجتمع يجعل العلم والأدب ، ولكنه ليس بالضرورة يجعل العلماء والأدباء . فكان العلم غير العلماء ، وكان الأدب غير الأدباء . ولا أعرف كيف يحدث هذا ؟ أو كيف يمكن أن يحدث ، إذ التحليل يخبرنا بأن الأدب ليس إلا مجموعة أعمال الأدباء ، والعلم أن هو إلا حصيلة جهود العلماء ، وإن لم ينفصل المفكر عن الجهد البشرى ككل .

ولكن الواقع يخبرنا بأن الفصل بين الأدب وأهله وارد في حضارتنا ، وأن القيمة مختلفة أشد الاختلاف ، وأن الميزان لهذا يقام على غير ما يقام لذلك ، وكأنه من الممكن أن نعلن الاحترام للعلم ، فيما نستلبه من العلماء أو نعلن الاحترام للأدب بينما نهين الأدباء .

وفيما يروى التوحيدى من حديث أبى الوفاء اليه وهو يطلب منه أن يكتب ما دار بينه وبين الوزير ابن سعدان ما يدل على ما وصل اليه حال التوحيدى فقد كان ساخطا على ابن عباد (مغيظا منه ، مقروح الكبد) (١٨) . وذلك لما ناله منه من (الحرمان المر والصد القبيح ، واللقاء الكريه ، والجفاء الفاحش ، والقدح المؤلم والمعاملة السيئة ، والتثاقل عن الثواب على الخدمة ، وحبس الأجرة على التسريح والوراقة ، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة) (١٩) .

وفى خطاب أبى الوفاء له تبيين النظرة الى المفكر كيف كانت وعلى أى أساس تبنى ، وكيف يسمع له ، وكيف يحال دونه ودون الفاعلية أو الحصول على حقه ، يقول أبو الوفاء مخاطبا مفكرنا : (وجهات أن من قدر

.. (١٨) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٣ .

(١٩) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٤ .

على وصولك يقدر على فصولك ، وإن من صعد بك حين أراد ، ينزل بك اذا شاء (٢٠) . بل ان قيمة الشكل او المظهر هي المقياس ، مما يظهر تفاهة التيزان ، ويخاطبه أبو الوفاء قائلا أيضا : (وانت غر لا هيئة لك فى لقاء الكتباء) ومخاطرة الوزراء ، وهذه حال تحتاج فيها الى عادة غير عادتك والى مران سوى مرانك ، ولبنسة لا تشبه لبستك (٢١) .

ووسنط هذه الموازين ، وفساد الحكم ، والعدم التقدير اضطرب التوحيدى ، والواقع يصدمه بشراسة وهو مجبر على التعامل معه فى معاشه واحتياجاته لضرورات البقاء ، فوصل احساسه بالضالة أحيانا حتى وكأنه غلب على أمره ، وحتى ظهر فى كلامه الاحساس بالانسحاق والهزيمة (٢٢) ، وفى هذا تعبير عن هزيمة قيمة مقابل أخرى . والتوحيدى يقول (ونعوذ بالله من الفقر خاصة اذا لم يكن لصاحبه عياذ من التقوى ولا عماد من الصبر) (٢٣) .

وليسست القضية أن التوحيدى كان عيايا لأن الرجل كان يعترف بالحق لأهله ، واتهامه بالثلب غير حقيقى ، فالثلب عنده هو تعبير عن نزعة نقدية ، وقد بين أسبابها ودواعيها . فالتوحيدى اذا ذكر من يستحق الثناء أننى ، كما كان يتواضع جدا ، وهو يعلى من شأن غيره من العلماء ممن يستحقون . ويعطى كلامه (٢٤) ، ويظهر عيبه ان وجد ، بل ان الرجل وفى لأسانئته مقر بالجميل ، بل ان الثناء على من يستحق قد يصل به أحيانا الى درجة

(٢٠) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٦ .

(٢١) الامتاع والمؤانسة : ص ٦ .

(٢٢) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٨ .

(٢٣) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ١٦ .

(٢٤) الامتاع والمؤانسة : ج ١ ، ص ٣٢ .

التعصب لا الثناء عليهم والركون لأرائهم فقط (٢٥) ، وكذلك فعل مسهم السياسة وغيرهم ممن تعرض لهم .

وإذا كان التوحيدى قد شغل بوضع الفكر والأديب فى المجتمع وأضر به هذا المستوى الذى يعيش فيه كثير من المفكرين ، فهل يمكن أن نتصور أو نبحث عن وضع الفكر فى مجتمعه أو تصوره .

لقد مر أن التوحيدى رأى رأى أفلاطون « فى الجمهورية » فى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك (٢٦) . الخ . ما عرضه من رأيه فى هذا الموضوع . وكان أفلاطون يرى أنه (ما لم يصبح الفلاسفة ملاكاً فى بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملاكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وما لم يحدث من جهة أخرى ، أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذى تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة الدولة - ما لم يحدث ذلك كله ، فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله) (٢٧) .

هكذا تصور أفلاطون وضع الفكر أو الفيلسوف فى محاورة « الجمهورية » وكان موقف مفكرنا بين الأمل والواقع ، فإذا كان قد تمنى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك فهذا هو الأمل ، أما الواقع فكان ما صوره من وضع الفيلسوف فيه ، وكان التوحيدى على مستوى هذا الواقع والتعامل معه يطلب ما هو أقل بكثير .

(٢٥) احسان عباس ، أبو حيان ، ص ٥٤ .

(٢٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢٧) أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، فقرة ٤٧٣ ، ص ٣٧٩ .

وأفلاطون نفسه غير موقفه ، إذ نجده في محاوره (السياسى) يذهب الى أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف فى حكم المدينة لحبرته بشئون السياسة (٢٨) . وكذلك فعل فى محاوره (القوانين) حيث تراجع عن فكرته فى حكم الفلاسفة واستعاض عن ذلك بمجموعة أفرادهم حراس الدستور لمراقبة الزواج والأسرة ، وليقسموا الأرض ويحققوا تفتيتها بالميراث (٢٩) .

أما التوحيدى فراح يتلمس المعاش للمفكر فى ظل هذا الوزير أو ذاك وكأنه قد قنع لهؤلاء بالقرب والخطوة ، فهو يخاطب ابن سعدان بقوله (يجب على من آتاه الله رأيا ثاقبا ونصحا حاضرا ، وتنبها نافعا ، أن يخدمك متحريرا لرسوخ دعائم المملكة بسياستك وريادتك ، قاضيا بذلك حق الله عليه فى تقويتك وحياطتك) (٣٠) .

وهو ان كان يثق فى ابن سعدان أو يرى صلاحه فان موقفه هنا معه يعد تخاذلا ، ثم ها هو ينبه الى هؤلاء الذين هم على بابه بقوله (واني أرى على بابك جماعة ليست بالكثيرة - ولعلها دون العشرة - يؤثرون لقاءك والوصول اليك لما تجن صدورهم من النصائح النافعة ، والبلاغات المجدية ، ويرون أنهم اذا أهلوا لذلك فقد قضوا حقك ، وأدوا ما وجب عليهم من حرمتك ، وبلغوا بذلك مرادهم من تفضلك واصطناعك ، وتقديمتك وتكريمتك ، والحجاب قد حال بينهم وبينك) (٣١) . ويصف حالهم واحتياجهم وفائدتهم له ، ويذكره بتقلب الأيام بما يعجب له الانسان ، ولكن تصويره

(٢٨) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة اليونانية ، ج ١ ، ص ٢٨٥

(٢٩) محمد على أبو ريان : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٨٦ .

(٣٠) الامناع والموانسة : ج ٣ ، ص ٢١١ .

(٣١) الامناع والموانسة : ج ٣ ، ص ٢١١ .

لهم ولدورهم وان كان فيه اشارات هامة الا أنه حوى اشارات فردية كقوله
ان فيهم (من ينظم الدر اذا مدخ ، ويضحك الثغر اذا مزح) (٣٢) .

وهو قبل ذلك يخبره بما فى الالتفات اليهم الى ما عندهم من فائدة
فيقول (ولكل منهم وسيلة شائعة ، وخدمة للخيرات جامعة ، فهم ، - وهو
اهل الوفاء - ذوو كفاية وأمانة ، ونباهة ولباقة ، منهم من يصلح للعمل
الجليل ، ولرتق الفتق العظيم ، ومنهم من يمتع اذا نادى) (٣٣) . وهو
يصف حالهم ، واحتياجهم الشديد ، وفقرهم فيقول (ومنهم طائفة أخرى
قد غكفوا فى بيوتهم على ما يعينهم من أخوال أنفسهم ، فى تزجية عيشهم ،
وعجارة آخرتهم وهم مع ذلك من وراء خصاصة مرة ، ومؤن غليظة ، وحاجات
متوالية ، ولهم العلم والحكمة والبيان والتجربة) (٣٤) .

ثم يخبره أن هؤلاء لو وثقوا من قبولهم اذا عرضوا أنفسهم على الوزير
لتقدموا اليه ، ولكن اليأس غلب حتى (رأوا أن سف التراب ، أخف من
الوقوف على الأبواب ، اذا دنوا منها دفعوا عنها) (٣٥) .

ولكن التوحيدى بعد ذلك يتحدث عن مبدأ هام وهو مبدأ أو فكرة
(اصطناع الرجال) وكما يقول : (أيها الوزير ، اصطناع الرجال صناعة
قائمة برأسها ، قل من يفى بربها ، أو يتأتى لها ، أو يعرف حلاوتها ، وهى
غير الكتابة التى تتعلق بالبلاغة والحساب) (٣٦) .

فهل اقتصر التوحيدى فى تصوير دور المفكر والفيلسوف على دور

-
- (٣٢) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١١ .
 - (٣٣) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١١ .
 - (٣٤) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١١ .
 - (٣٥) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١٢ .
 - (٣٦) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١٢ .

المواجهة بهذه الطريقة ، أعنى بتقريبه من الوزير أو الحاكم ، ولكنه صبور
أحيانا بعض هذه الأدوار السابقة وكأن الفكر مضحك الملك أو مهرجه ،
وان كان التوحيدى قد لعب الدور مع ابن سعدان ناجاد بذكائه ، واستعمال
الحيلة واستخدام فطنته فى نسب الأقوال الى غيره أحيانا ، أو لعب دور
الناصح الأمين ، أو استمالة الوزير للأسماع ، فهل هذا يعد دورا حقيقيا
للمفكر والفيلسوف ، وهل يرضى بذلك ، فضلا عما هو أقل وهو يقول
للوزير : (قلولا أنك - أدام الله دولتك - أذنت لى أن آكتب اليك كل
ما هجس فى النفس ، وطلع به الرأى مما فيه مرد على ما أنت فيه من هذا
الثقل الباهظ ، وتنبية على ما تبشره بكاهلك الضخم ، لم يكن خطرى يبلغ
مواجهتك بلفظ ينقل ، وإشارة مغلف ٠٠٠ لكنك ٠٠٠ قد رخصت لى فى
ذلك ، وخصصتنى به من بين غاشية بابك ، وخدم دولتك) (٣٧) .

فهل اقتصر على دور الناصح والعين بعد الاذن له والتفضل عليه من
الوزير ، أقول : هل اقتصر ورضى التوحيدى للمفكر بهذا الدور ؟ وفى ظل
هذه الأوضاع ؟ (٣٨) .

وقد عاد التوحيدى ليقدم نصحه للوزير ويلخص أهم ما فى السياسة
فى قوله (وليس فى أبواب السياسة شئ أجدى وأنفع ، وأنقى للفساد
وأقبح ، من الاعتبار الموقف للنفس ، الباعث على أخذ الحزم ، وتجريد
العزم) ، وإذا كان أفلاطون قد جاء تغير موقفه المعروض فى الجمهورية بعد
محاولة التطبيق وفشله وصدامه مع الواقع .

فهل كان الواقع الذى عاشه التوحيدى واتصل به منذ البداية ،

(٣٧) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٣٨) الامتاع والمؤانسة : ج ٣ ، ص ٢١٤ .

خابرا أحابيل السياسة ، عارفا برسوخ الفساد فى الأرض ، وتمكن الزيف
من الموازين ، أقول هل كانت معرفته بهذا الواقع هى السبب فيما أصابه
من احباط ، ودفعه الى الاقتصار على محاولة تحقيق هذا الدور للمفكر ،
دون أمله ورأيه فى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك ، والذي ظل غلى
ما يبدو مجرد وجهة نظر ، لا تتعدى الرأى العابر ، وإن برهن على صحته
أو حاول ذلك كما من ، ولكن دون الألاح عليه ، بوصفه مخرجا لتحنب
الفساد فى الأرض ٠٠٩

صحيح أن التوحيدى تحت الحاجة قد تذلل واعترف هو بذلك ، ولكن
لا أشك انه ان كان لابد من اداة فهى أولا للعصر ، بل ان العصر مدان
مرتين ! الأولى بحكم الايديولوجية التى تنظمه ، أو التى يعتنقها ويعلمها
وهى الاسلام ، حيث يرفع الاسلام من قيمة الانسان عامة ، وبالأخص أهل
العلم ، والثانية : بحكم اهتمامه واحتفائه بالأدب الفكر ، ولأنه العصر
الذى بلغ الفكر والحركة العلمية فيه أعلى مرتبة وأنصعها ، وحيث تسارع
الجميع وتسابقوا فى الانتساب للعلم ، والفخر وبالمجالس الأدبية والفكرية
كما مر .

ولا أحسب أن أحدا يستطيع أن ينفى المسئولية كاملة عن التوحيدى
ولكن لابد أن يجد له فى نفس الوقت العذر ، بل الكثير من العذر . أما لومه
لأنه لم يحسن مخاطبة الرؤساء (٣٩) ، فهو أمر لا يمكن الاقرار به ، لأنه
يتضمن نظرة طبقية ، وهى هنا طبقية ترفع من شأن المناصب بغير حق ،
وتنزل بالمفكر عن مكانه الجدير به ، وصراحة لا أعرف ما هى هذه الطريقة
التي يخاطب بها المفكرون الحكام ، اللهم الا طريقة التوجيه والتعليم والارشاد،
أليس صحيحا ما يقال من أن دولة الفكر تسبق دولة الحكم بل هى التى

تقودها ؟ •

كان الفارابى أول فيلسوف يعالج قضية النبوة ويفسرها تفسيراً سيكولوجياً (٤٠) وقد وردت فكرة عند التوحيدى يجب التوقف عندها وهي قوله (والملك مبعوث ، كما ان صاحب الدين مبعوث ، الا أن أحد البعثين أخفى من الآخر • والثانى أشهر من الأول) (٤١) • اذ يوحى قوله بأن أحد البعثين أخفى من الآخر ، أثر الفارابى فى نظرية النبوة • فعند الفارابى يتصل الرئيس (رئيس المدينة) بالعقل الفعال بالطريق الكسبى ، أعنى بالرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر (٤٢) ، وأما النبى فيتصل بالعقل الفعال عن طريق الهيبة الالهية وطريقها المخيلة (٤٣) •

ومع ذلك فلا يمكن التأكد من انه رأى رأى الفارابى فى النبوة ، اذ أن رأى التوحيدى جاء مجملاً غير واضح ، كما لا يمكن اقامة مقارنة لأن التوحيدى فضلاً عن اجماله القول ، وغموض الفكرة كما عرضها ، فهو لم يذهب الى التفسيرات التى ذهب اليها الفارابى كمحاولته تفسير النبوة عن طريق تفسيره للأحلام (٤٤) ، ومن ناحية أخرى لم يقدم تصوراً للمدينة الفاضلة ، ولم تكن نظريته فى الحكم بنفس الدرجة النموذجية التى ذهب اليها الفارابى حتى قال دى بور (والفارابى يصف أميره بكل فضائل الانسانية ، وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد » عليه الصلاة والسلام) (٤٥) •

فما يوحى به نص التوحيدى السابق انما هو مجرد فرض ، وغموض النص وإيجازه يصعب المسألة •

(٢٠) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٨٠ •

(٤١) الامتاع والمؤانسة : ج ٢ ، ص ٣٣ ، وانظر هذا الفصل ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ •

(٤٢) سعيد زايد : الفارابى : ص ٥٨ ، وجميل صليبا : المرجع السابق ، ص ١٨١ •

(٢٣) سعيد زايد : المرجع السابق ، ص ٥٨ ، وجميل صليبا : المرجع السابق ، ص ١٨١ •

(٤٤) ابراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٧٣ - ٧٤ •

(٤٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام • ترجمة فيد الهادى أبو ريد ، ص ١٥١ •

خاتمة

كلمة أخيرة وليست أخيرة.. فالواضح مما سبق عرضه أن التوحيدي لم تكن علاقته بالفلسفة علاقة عارضة ، ولم يكن مجرد ناقل لهذا الرأي أو ذاك . وبالرغم من أن التأثير أمر وارد بين الحضارات المختلفة ، ووارد أيضا بين الأفراد فلعله في الفكر الفلسفي العربي وخاصة في بواكيره الأولى أوضح ما يكون . ولكن الملاحظ أن التوحيدي وإن لم يكن فيلسوفا خالصا بنى لنفسه صرحا أو بناء مذهبيا متكاملا في الفكر الفلسفي ، إلا أن فكره عبر عن فكر فلسفي ، أصيل ومتميز ، وأعنى بذلك أيضا الاتجاه الصوفي باعتباره قد احتفظ بالبعد العقلي الفلسفي كما سبق أن مر .

نعم عبر التوحيدي عن موقف خاص من خلال حديثه في موضوع الله والإنسان ، وما يدور حول الموضوعين من قضايا .

وقد مر التوحيدي بثلاث مراحل فكرية ، الأولى مرحلة التساؤل أو الشك ، والمرحلة الثانية دينية إيمانية ، ولكن دون التزام كامل ، ومرحلة ثالثة ، وهي مرحلة صوفية روحية سجلها في الاشارات .

وكان موقف التوحيدي الرئيسي هو احترامه للعقل ، ومن هنا كان احترامه للفلسفة والفلاسفة ، واعتباطهما إحدى طرق الوصول الى الحقيقة ، كما أقر بالعقل والتجربة أي الحس باعتبارهما من وسائل المعرفة ، ولكن موقفه الإيماني ورؤيته للقدرة الإلهية قد جعله يحدد للعقل مستوى ، ويلجأ بعد ذلك الى التفسير بالحكمة الإلهية الخافية في غيبه ، فيتخذ الإيمان طريقا مع العقل وأعلى منه ، ولذلك فلا غرابة في أن يجعل الفلسفة تنتهي بأجزائها

وأبوابها المختلفة الى التوحيد ، وكذلك لم يأخذ بالتوفيق بين الفلسفة والدين كما أراد اخوان الصفا ، فتبع اليسجستاني في اعتبار الدين طريقه الوحي ، والفلسفة العقل ، والوحي أعلى وأشرف ، ولكن دون أن يلغى العقل ، ولكنه تميز عن أستاذه ، في اعطاء تقدير أكبر واحترام أكثر للفلسفة ، وفي تأكيد على دورها مع الدين .

وكان موقف التوحيدى من علم الكلام مستمدا من موقفه الايمانى ، فقد رفضه للنجاجة فى القول ، وخروج المتكلمين عن الأدب فى قضايا الألوهية ، وإن كان قد تناول بعض مشكلات علم الكلام ، ولكن كان لموقفه تميزه ، ومبرراته الخاصة .

ومن هذا المنطلق ، أعنى العقل والدين ، أو الموقف الفلسفى والموقف الايمانى كان تناول التوحيدى لموضوع الله .

فاذا تحدث عن الأدلة على وجود الله ، أخذ أولا بالأدلة البرهانية ، ثم اختار الطريق الحدسى أو الصوفى باعتباره أقوى الأدلة . لأن الله فوق كل قول ، وكل ما يضره الانسان فالله أعلى منه ، وفى الصفات كانت تحكمه النزعة النقدية الموسوعية ، ولذلك فقد وجد فى الجانبين بعض الصواب ، ثم مال الى شئ أقرب الى التعطيل ، ولكن لعدم المعرفة ، ولم يقل التوحيدى بوحدة الوجود ، ولا بالاتحاد كنا ذهب البعض ، بل ان جانبه الايمانى كان يعلى عليه تأكيدا دائما على التوحيد والتنزيه .

وكانت موسوعيته وزاء نظرتة فى أن الله معروف عند جميع الأمم ، على اختلاف الديانات ، واعتبر اختلاف المذاهب أمرا طبيعيا كاختلاف الديانات ، فالمذهب نتيجة للرأى ، والرأى ثمرة العقول ، وقد أقر هذا الاختلاف باعتباره أساسا فى بنية المجتمعات الانسانية ، كما عرض للقول

بتكافؤ الأدلة ورفضه ، ، وقدم جديداً في عرضه للموضوع ونقده ، لأن الباطل لا يقاوم الحق والحق لا يتشبهه بالباطل ؟

وفي نظريته للإنسان كان موقفه في البداية موقف التساؤل حول الأبعاد النفسية والأخلاقية والاجتماعية في الإنسان ، وفي تساؤل يشمل المؤلف في حياة الإنسان أو غير المؤلف ، وقد نظر إلى الإنسان من الموقفين ، ، أعني الديني ، والفلسفي - فنظر إلى العقل وما يجب على الإنسان من استخدامه والاسترشاد به إذ أنه مفاتيح أو أساس التفكير ، وعلى الإنسان في الوقت نفسه أن يتشبه بالآله ، فهو يبدأ من الإنسان باعتباره العالم الصغير الذي يمثل العالم الكبير الذي يوصل إلى الله ، وعلى الإنسان أن يعرف نفسه لهذا وهو صفو الجنس الذي هو الحيوان ، ولكن عليه أن يعلو ليسمى للتشبه بالله ، والاستثناء فإن بالحس باق بالنفس ، وهو لب العالم ، وقد استدل على بقاء الإنسان بالكمال الإلهي ، الذي لا يمكن أن يحكم على حياة الإنسان بالفناء ، والا لكائن الحكمة مبتورة والياس واقع ، وهو ما لا يتفق مع الكمال الإلهي .

وفي المعرفة كان موقفه من نفس المنظورين - الإيمان - الفلسفة . فقد رفض التفسير الخرافي للظواهر ، وأكد على أهمية العقل ، وجعل من العقل ، والمشاهدة ، والحكمة مصادر للمعرفة ، ولكن من موقفه الإيمانى يقدم في موضوعات الدين والغيب ، ، إلخ القرآن والسنة ، ولذلك أكد من هذا المنطلق على تفسير بعض ما خفى من الأمور بالحكمة المستورة في غيب الله . ودافع التوحيدى عن العلوم المختلفة ، ولم يكن مغلقاً حيث أنه دافع أيضاً عن العلوم الدخيلة أو الأجنبية ووصف رافضها بالجهل وجعل العلم أشرف من الجهل ، ، سواء جاء بالحس ، أو العقل ، أو الوحي ، ولذلك قبل ودافع عن الفكر اليوناني ، وقدر رأى أن الحق واحد ، وإنما يختلف

الناس حوله ، وقد قفل برأى أقرب الى القول بنسبية المعرفة ، أو إحاطة كل مذهب بجهة ، والمعرفة الوحيدة اليقينية هي معرفة الله وتوحيده ، وهذه تفرقة واجب الالتفات اليها :

وفي كلامه عن النفس نلمح التآثر الأفلاطوني واضحاً ، وذلك في تقسيمه الثلاثي لقوى النفس ، فهذه النفس بسيطة بينما الجسم مركب ، وقد فرق بين النفس والروح ، فالإنسان بالروح حي فحسب ولكنه بالنفس إنسان ، والروح وسيلة النفس لتنفيذ تدبيرها في صاحب الروح ، وهو يقول بخلود النفس واحتفاظها بنشاط شبيه بنشاطها هنا ، ولكن دون منغصات البدن ، ولكن ما يبقى هو نفس الإنسان فقط ، لا نفس الحيوان ، وقد تساءل عن حقيقة البعاد ، وإذا كان مجرد وهم لطول الاعتقاد ؟ وقد اهتم بالحياة العقلية للنفس ، أما في تصوفه فقد قال بامانة النفس من أجل بحياتها .

ويتحدث عن الحرية من نفس المنطلق ، فلا يرى تناقضاً بين القول بحرية الإرادة الانسانية والتنزيه والتوحيد ، ولذلك يحتفظ للإنسان بحريته ، ويحملة مسئوليته ، ولا حجة له في غير ذلك ، لأن الله حجب عنه غيبه ، وأما ما يخرج عن الإرادة الانسانية ، أو يخالفها ويناقضها فهو لحكمة أرادها الله ، وذلك ليشعر الإنسان دائماً بالحاجة اليه سبحانه وإن الأسباب وحدها أو قدرته وحدها لا تكفي ، ولا تغني عن العون الالهي ، وفي الاغتراب تناول التوحيدي الموضوع في سياق حديثه الصوفي ، فربط بين الاغتراب والتصوف ، وربط بين ظروف حياته أو تجربته ، فهو من المفكرين الذين عبر فكرهم عن حياتهم ، وقد أخذ الاغتراب عند التوحيدي أشكالا أو أنواعا عدة ، ولكن أبرزها وأهمها هو الغريب الذي هو في غريبته غريب . وقد ربط بين الاغتراب والتصوف بل عالج الموضوع باستفاضة

فى كتابه الصوفى (الاشارات الالهية) .

وفى الاخلاق اهتم التوحيدى بالموضوع من الزاوية الفلسفية او العقلية ، والزاوية الايمانية ايضا . وقد عبر عن تأثيره بالفكر الاخلاقى الاغلاطونى عندما ربط بين قوى النفس الثلاث وعلاقتها بالاخلاق ، وعبر عن الجزء الايمانى وخاصة عند اهتمامه بالمواقف الاخلاقية وربطه بين الاخلاق والدين والعمل ، كما ربط بين الخلق والخلق ، واعتبر أن من الاخلاق ما هو فطرى فلا يمكن تغييره ، ومنها ما هو مكتسب فيمكن تقويمه ، ولكنه من موقفه الايمانى يفتح الأمل للانسان عن طريق الثقة فى العفو الالهى . وقد أشار الى أهمية العامل الاقتصادى وتأثيره على أخلاق الأفراد ، وكذلك أكد على أثر التربية ، وأشار الى العلاقة بين العقل والأخلاق ، فاعتبر أن الفعل غير الخلقى يدل على فساد العقل ، واعتبر الدين والعقل مصدرى الأخلاق .

وفى التصوف تميز التوحيدى بفهم للقضايا الأساسية فى الصوفية وكذلك تميز بتقديم تجربته فى مناجاة روحية فاقت فى هذا المجال الكتابات الصوفية ، ومن ناحية ثانية تميز أيضا بأنه سجل بذلك رحلته الروحية ، أعنى تجربته فى الطريق ، وفى ترويض نفسه ، وتخليصها من أدراؤها أو محاولته هو التخلص من أطعائه التى أطاعها فاستبعدته ، فيبحث عن الخلاص بالطريق الروحى أو التصوف .

وقد قدم فى ثنايا مناجاته ، منهجا وأخلاقا فى محاولة لتخليص الانسان من عبوديته ، وتحقيق عتقه باستيعاب العبودية ، ووصفا لما يجب عليه فى علاقته بربه وبولاه ، وقد انتهى الى التصوف طريقا ، ولكنه احتفظ بالعقل والفلسفة فى مناجاته الصوفية .

وفى موضوع الصداقة كان موقفه من هذا النوع من العلاقة بين البشر

ذا شقين ، الأول أمنيته أو رغبته ، وهو فى ذلك يعترف بقيمة الصداقة وأهميتها ويصورها كيف تكون ، وهى بذلك ضرورة إنسانية إلا أن الواقع الذى يرصده يقول بغير ذلك ، وهذا هو الشق الثانى فيقرر أن الصداقة واقعا معدومة أو ليس لها وجود فى دنيا الناس ، ومن هنا يفرق بين الأمنية والواقع .

وفى الفكر السياسى عنده نجد الأثر الفلسفى واضحا حيث ذهب الى تأكيد القول بأن الدنيا تطيب عندما يملك الفلاسفة ، ويتفلسف الملوك . وهى أمنية أو نموذج يتمناه ، ولكنه فى تعامله مع الواقع اقتصر على دور التوجيه كوظيفة للفيلسوف ، وقد اختار التوجيه أن يلعب دوره عن طريق إرشاد الوزراء الذين يتعامل معهم على قدر ما تسمح له الظروف ، ولكنه عبر عن إيمانه بالشورى والديمقراطية فى تأكيد قاطع ، كما أكد على أهمية الالتزام الأخلاقى فى سلوك الحاكم ، وحق الرعية فى النقد والمتابعة حتى فى خصوصيات الحاكم لتعلق مصالحهم به ، وقد وفق الهندس بين الشريعة والفلسفة والسياسة . لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق ، والملك سياسة الناس للناس ، وكلاهما يكمل الآخر ، وقد بعث الله طالوت ملكا ، فالملك قد يكون مبعوثا أيضا . وقد هاجم الأمويين لا لأنه يميل للشيعية ولكن للقيم الأخلاقية والسياسية التى عبروا عنها .

وقد تحدث أيضا فى موضوع العرقية فدافع عن العرب ، ولكنه كان موضوعيا فاحتفظ لكل شعب بسميزاته الحضارية ، وقيل فى ذلك انه قال بأفكار عرف بها بعده ابن خلدون كتقسيمه لمراحل الدولة الثلاث ، وكذلك تحدث عن أخلاق الحاكم وعلمه ، وشروط الرئاسة الواجب توافرها فيمن يحكم .

هكذا عبر التوحيدى عن مواقفه المختلفة فى هذه القضايا الفلسفية
المتعددة .

وكان يحكمه دائما العقل والوحى أو - الفلسفة - والدين . وان
كانت الأسبقية للدين والوحى ، فالفلسفة تحتاج الى الدين ، والعقل يحتاج
الى الوحى . ولكنه دائما يؤكد قيمة العقل والفلسفة أيضا . وهو وان اتخذ
الصوفية طريقا للخلاص من عبودية الطاعة لأطماع النفس المستذلة ، الا
أنه أبقى للعقل دوره ، ويكفى أنه مناط التكليف ، وان كان قد حدد له
حدودا ، ومع ذلك كله فما زال فى فكر التوحيدى ما يستحق الدراسة من
الزاوية الفلسفية .

والله أعلم

حسن كمال الدين الملطوى

القاهرة - المنيل - ١٩٨٨

المصادر والمراجع

أولا - مؤلفات التوحيدى :

١ - الإشارات الالهية :

- حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى - الجزء الأول . مطبعة جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- نشرة ثانية مع بعض التعديلات - وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم - بيروت لبنان . الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .
- تحقيق الدكتور وداد القاضى : الجزء الأول . ومعه ملخص من الجزء الثانى ، دار الثقافة - بيروت لبنان . الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ . وقد اعتمدت على هذه النشرة .

٢ - الامتاع والمؤانسة :

- ثلاثة أجزاء ، صحخته وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين ، وأحمد الزين : لجنة التأليف والترجمة والنشر . منشورات المكتبة العصرية - بيروت - صيدا .
- من كتاب الامتاع والمؤانسة : اختار النصوص وأعدّها وقدم لها د . ابراهيم الكيلانى . منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى . دمشق ١٩٧٨ .

٣ - البصائر والذخائر :

- حققه وعلق عليه أحمد أمين ، وأحمد صقر ، الجزء الأول ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

٤ - الصداقة والصديق :

- نشر وشرح وتعليق على متولى صلاح ، مكتبة الآداب ، القاهرة ،
١٩٧٢ ، وقد اعتمدت على هذا التحقيق .
- عني بتحقيقها والتعليق عليها الدكتور ابراهيم الكيلاني : دار
الفكر ، دمشق ، ١٩٦٤ ، تحت عنوان (رسالة الصداقة
والصديق) .

٥ - المقابسات :

- نشرة حسن السندوبى (تحقيق وشرح) . المطبعة الرحمانية -
بمصر ، القاهرة ، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م ، الطبعة الأولى .
- نشرة : محمد توفيق حسين : (تحقيق وتقديم) . مطبعة
الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ ، وعلى هذه النشرة اعتمدت .
- نشرة : على شلق (تنسيق وتعليق وشرح وفهرسة) . دار
المهدى - بيروت لبنان - الطبعة الاولى ١٩٨٦ .

- ٦ - ثلاث رسائل ، عني بتحقيقها ونشرها الدكتور ابراهيم الكيلاني ،
منشورات المعهد الفرنسى للدراسات العربية - دمشق ، ١٩٥١ .

- رسالة السقيفة .

- رسالة فى علم الكفاية .

- رسالة الحياة .

٧ - رسائل أبي حيان التوحيدى :

- عنى بتحقيقها ونشرها الدكتور ابراهيم الكيلانى ، مصدرة
- بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه . دار طلاس ، للدراسات
- والترجمة والنشر .

٨ - رسالة الى القاضى أبى سهل على بن محمد :

- ضمن ، معجم الأدباء - ياقوت : الجزء الخامس عشر - ياقوت
- الحموى . معجم الأدباء ، مطبعة دار المأمون ، القاهرة .

٩ - مثالب الوزيرين :

- عنى بتحقيقه ، الدكتور ابراهيم الكيلانى : دار الفكر . دمشق ،
- ١٩٦١ . وللكتاب نشرة بعنوان (ذم الوزيرين) ، وأخرى
- (أخلاق الوزيرين) .

١٠ - الهوامل والشوامل : (بالمشاركة ابن مسكويه) :

- نشرة أحمد أمين ، السيد أحمد صقر ، لجنة التأليف والترجمة
- والنشر ، القاهرة ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

ثانيا - المصادر العربية :

١ - آدم متر :

- الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة محمد
- عبد الهادى أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٢ - ابراهيم الكيلانى :

- أبو حيان التوحيدى . دار المعارف بمصر . الطبعة الرابعة ،
- ١٩٨٠ .

- مقدمة رسالة الصداقة والصدق . دار الفكر ، دمشق ،

١٩٦٤ .

- مقدمة البصائر والذخائر . مكتبة أطلس ومطبعة الانشاء .

- مقدمة : ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدى . منشورات المعهد

الفرنسى للدراسات العربية . دمشق ، ١٩٥١ .

- مقدمة : رسائل أبي حيان التوحيدى ، نشرة دار طلاس

للدراسات والترجمة والنشر .

- مقدمة : المختار من كتاب الامتاع والمؤانسة : منشورات وزارة

الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ .

٣ - ابن حجر العسقلانى :

- لسان الميزان - مطبعة دائرة المعارف النظامية . حيدر أباد .

٤ - ابن حزم الظاهرى - أبو محمد على بن أحمد :

- الفصل فى الملل والأهواء والنحل . تحقيق الدكتور محمد

ابراهيم نصر ، والدكتور عبد الرحمن عميره - شركات مكتبات

عكاظ للنشر والتوزيع - السعودية - الطبعة الاولى ١٤٠٢ هـ

١٩٨٢ م .

٥ - ابن رشد :

- فصل المقال . دار العلم للجميع .

٦ - ابن كثير :

- الحافظ عماد الدين ، مختصر تفسير ابن كثير . اختصار

وتحقيق محمد على الصابونى . دار القرآن الكريم - بيروت -

١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م .

- ٧ - أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري :
- مقالات الاسلاميين ، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ،
مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .
- ٨ - أبو الفتوح محمد عبد الكريم الشهرستاني :
- الملل والنحل . تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل ،
مؤسسة الحلبي ، مصر .
- ٩ - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي :
- تلبيس إبليس . غنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة
الثانية ١٣٦٨ هـ ، إدارة الطباعة المنيرية بمساعدة بعض علماء
الأزهر ، مكتبة المتنبي - القاهرة .
- ١٠ - أبو القاسم الطبري اللالكائي :
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة . تحقيق الدكتور
أحمد سعد حمدان . دار طيبة للنشر ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .
- ١١ - أبو القاسم عبد الكريم القشيري :
- لطائف الاشارات . قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور ابراهيم
البيسيوني ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية ، ١٩٨٣ م .
- الرسالة القشيرية . عليها هوامش من شرح شيخ الاسلام
زكريا الانصاري . مكتبة محمد علي صبيح ، مصر .
- ١٢ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني :
- علم الكلام وبعض مشكلاته . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .
- مدخل الى التصوف الاسلامي . دار الثقافة ، القاهرة ،
١٩٧٦ م .

- ابن عطاء الله السكندري وتصفوفه • مكتبة الأنجلو المصرية ،
الطبعة الثانية ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م •

١٣ - أبو بكر محمد الكلاباذي :

- التعرف لمذهب أهل التصوف • قدم له وحققه وراجع أصوله.
وعلق عليه : محمود أمين الشريف • مكتبة الكليات الأزهرية ،
الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م •

١٤ - أبو حامد الغزالي :

- رسالة في بيان معرفة الله • ملحقة بكتاب : الاقتصاد في
الاعتقاد • نشرها الدكتور محمود حمدي زقزوق ، مكتبة
الجندي ، مصر ، ١٩٧٢ م •

١٥ - أبو طالب المكي :

- قوت القلوب • وبهامشه كتاب سراج القلوب لأبي علي
زين الدين علي المعيري • وحياة القلوب ، لعماد الدين الأموي •

١٦ - أبو نصر السراج الطوسي :

- اللمع • حققه ، وقدم له وخرج أجاديده دكتور عبد الحليم
محمود ، طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، مصر ،
١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م •

١٧ - الذهبي الحافظ :

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال • مطبعة السعادة ، مصر ،
الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ •

١٨ - تاج الدين السبكي :

- طبقات الشافعية الكبرى • دار المعرفة ، بيروت ، لبنان •

- ١٩ - توفيق الطويل :
- قصة النزاع بين الفلسفة والدين • مكتبة مصر ، القاهرة ،
الطبعة الثانية .
- ٢٠ - احسان عباس :
- أبو حيان التوحيدي • دار جامعة الخرطوم للنشر ، الطبعة
الثانية ، ١٩٨٠ م .
- ٢١ - أحمد أمين :
- ظهر الاسلام • مكتبة النهضة المصرية ، مصر .
- مقدمة الامتاع والموانسة • لجنة التأليف والترجمة والنشر ،
المكتبة المصرية - بيروت .
- مقدمة الهوامل والشوامل • لجنة التأليف والترجمة والنشر ،
القاهرة ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٣ م .
- مقدمة البصائر والذخائر • مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م .
- ٢٢ - أحمد خواجه :
- الله والانسان في الفكر العربي الاسلامي • منشورات عويدات ،
بيروت ، باريس ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ م .
- ٢٣ - أحمد فؤاد الأهواني :
- أفلاطون • دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ م .
- ٢٤ - أحمد محمد الخوفى :
- أبو حيان التوحيدي • جزآن ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ،
١٩٥٧ م .

- ٢٥ - أحمد محمود صبحي :
- فى علم الكلام : دراسة فلسفية • دار الكتب الجامعية ،
١٩٦٩ م •
- الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، دار المعارف ، مصر ،
١٩٦٩ م •
- ٢٦ - أحمد معوض :
- العلامة محمد اقبال : حياته وآثاره • الهيئة العامة للكتاب ،
مصر ، ١٩٨٠ م •
- ٢٧ - أرنهست كاسيرر :
- مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية أو مقال فى الانسان •
ترجمة احسان عباس ، مراجعة دكتور محمد يوسف نجم •
دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦١ م •
- ٢٨ - الكسيس كاريل :
- الانسان ذلك المجهول ، ترجمة عادل شفيق ، الدار القومية
للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ م •
- ٢٩ - الفرد أدلر :
- معنى الحياة • ترجمة محمود هاشم الوردى ، دار الكتاب
الحديث ، بويرت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ م •
- ٣٠ - أفلاطون :
- محاورة أوطيفرون • ترجمة دكتور عزت قرنى ، دار النهضة
العربية ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م •

- محاوره الجمهوريه • ترجمه فؤاد زكريا ، الهيئه المصريه العامه
للكتاب ، ١٩٧٤ م •

- محاوره فايدروس • ترجمه أميرة حلمي مطر ، دار المعارف ،
مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٩ م •

٣١ - امام عبد الفتاح امام :

- الميتافيزيقا • دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م •

٣٢ - يوتواند راسل :

- آمال جديدة في عالم متغير • ترجمه عبد الكريم الخطيب ،
الناشر دار سعد مصر •

- محاورات شيخ فلاسفة العصر • ترجمه جلال العشري ، الهيئه
العامه للكتاب ، ١٩٧٩ م •

٣٣ - برهان الدين الحلبي :

- الكشف الجليل عن رمى بوضع الحديث • حققه وعلق عليه
صباحي السامرائي ، نشر وزارة الأوقاف والشئون الدينية ،
العراق ، ١٤٠٢ هـ •

٣٤ - ج • دي بور :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام • ترجمه عبد الهادي أبو ريده ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م •

٣٥ - جمال حمدان :

- شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان • عالم الكتب ،
القاهرة ، ١٩٨١ م •

- ٣٦ - جميل صليبا :
- تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ،
الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م .
- ٣٧ - جورج قنوتاني :
- الفلسفة وعلم الكلام والتصوف/تراث الاسلام/تصنيف :
شاخت وبورورث ، ترجمة د. حسين مؤنس ، احسان صدقي
القمر ، مراجعة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .
- ٣٨ - جورجى زيدان :
- تاريخ آداب اللغة العربية ، منشورات دار مكتبة الحياة ،
بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ م .
- ٣٩ - حامد طاهر :
- مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، هجر للطباعة والنشر ،
القاهرة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ٤٠ - حسن ابراهيم حسن :
- تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، مكتبة
النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة ، ١٩٨٥ م .
- ٤١ - حسن السنلوبى :
- ابو حيان التوحيدي : آثاره ومروياته ضمن نشرة المقابسات .
المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٤٧ هـ -
١٩٢٩ م .

- ٤٢ - حنا الفاخوري ، خليل الجبر :
- تاريخ الفلسفة العربية • منشورات دار الجيل ، بيروت ،
لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م .
- ٤٣ - هورية توفيق حسين :
- الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده • مكتبة الانجلو
المصرية ، ١٩٨٦ م .
- ٤٤ - حسين مروة :
- ترائنا كيف نعرفه • مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ،
لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م .
- ٤٥ - ريتشارد شاخنت :
- الاغتراب • ترجمة كامل يوسف جسين ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ م .
- ٤٦ - زكريا ابراهيم :
- مشكلة الحب • مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ م .
- أبو حيان التوحيدي : أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء •
الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .
- ٤٧ - زكي مبارك :
- النثر الفني في القرن الرابع الهجري • دار الجيل ، بيروت ،
١٩٧٥ م .
- ٤٨ - زكي نجيب محمود :
- في حياتنا الطفلية • دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ -
١٩٧٩ م .

- ٤٩ - زين الدين عبد الرؤوف المناوي :
- الاتحافات السننية بالأحاديث القدسية • مع شرح الشيخ
(محمد منير الدمشقي الأزهرى) ، مكتبة محمد علي صبيح ،
مصر ، الطبعة الأولى ، ١٢٧١ هـ = ١٩٥٢ م .
- ٥٠ - زينب الحضري :
- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون • دار الثقافة للطباعة والنشر ،
١٩٧٩ م .
- ٥١ - سعيد زايد :
- الفارابي • دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثالثة .
- ٥٢ - سموحي فوق العادة :-
- موجز المذاهب السياسية • دار اليقظة العربية ، الطبعة
الأولى ، ١٩٨٢ م .
- ٥٣ - سليمان بن عمر العجيل الجمل :
- الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية •
مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر .
- ٥٤ - سيدو :
- خلاصة تاريخ العرب • دار الآثار للطباعة والنشر ، بيروت .
- ٥٥ - سيجمند فرويد :
- معالم التحليل النفسي • ترجمة عثمان نجاتي ، دار النهضة
العربية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م .

٥٦ - صبور عبد النور :

- اخوان الصفا . دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٠ م .

٥٧ - عادل العوا :

- الانسان ذلك المعلوم . منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ،
الطبعة الثانية ١٩٨٢ م .

٥٨ - عباس العقاد :

- عقائد المفكرين في القرن العشرين . دار الكتاب العربي ،
بيروت ، لبنان ، ١٩٧١ م .
- الديمقراطية في الاسلام . دار المعارف ، مصر ، ١٩٧١ م .
- سعد زغلول : دراسة وتحية ، دار الشروق .

٥٩ - عبد الأمير الأعسم :

- أبو حيان التوحيدى فى كتاب « المقاييس » ، دار الأندلس ،
بيروت ، ١٩٨٠ م .

٦٠ - عبد الرازق محي الدين :

- أبو حيان التوحيدى : سيرته وآثاره . المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .

٦١ - عبد الرحمن بلوى :

- تاريخ التصوف الاسلامى : من البداية حتى نهاية القرن
الثانى . وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٥ م .
- الاخلاق النظرية . وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الاولى ،
١٩٧٥ م .
- مقدمة الحكمة الخالدة : لمسكويه . دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .

- ٦٢ - عبد الغفار مكاوي :
- لم الفلسفة • منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨١ م .
- ٦٣ - عبد القاهر البغدادي :
- الفرق بين الفرق • منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،
الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م .
- ٦٤ - عبد الواحد حسن الشيخ :
- أبو حيان التوحيدى : وجهوده الادبية والفنية • الهيئة العامة
للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ م .
- ٦٥ - عزى اسلام :
- فتجنشتين • دتر المعارف ، مصر .
- ٦٦ - على ابراهيم حسن :
- التاريخ الاسلامى العام • مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .
- ٦٧ - على ادهم :
- صور أدبية • مكتبة نهضة مصر .
- ٦٨ - على دب :
- الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدى • الدار العربية للكتاب ،
ليبيا ، تونس .
- ٦٩ - على شلق :
- مقدمة المقابسات • دار المهدي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦ م .
- ٧٠ - فاروق دسوقي :
- حرية الانسان فى الفكر الاسلامى • دار الدعوة ، الاسكندرية ،
١٩٨٢ م .

- ٧١ - فاروق سعد :
مع الفارابي والمدن الفاضلة . دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- ٧٢ - فخر الدين الرازي :
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . مكتبة الكليات الأزهرية ،
القاهرة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ٧٣ - فؤاد زكريا :
- نيتشه . دار المعارف . الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ .
- الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية . دار الثقافة
للطباعة والنشر .
- ٧٤ - فؤاد كامل :
- فلاسفة وجوديون .
- ٧٥ - كمال الدين عبد الرازق القاشاني :
- اصطلاحات الصوفية - تحقيق وتعليق كمال ابراهيم ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨١ م .
- ٧٦ - كوراميسن :
- سقراط الرجل الذي جرؤ على السؤال : ترجمة محبوسود
محمود . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ م .
- ٧٧ - مابوت :
- مقدمة في الأخلاق . ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي ، دار
النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ٧٨ - ماجد فخري :
- تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة د. كمال اليازجي ،
الجامعة الأمريكية ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م .

- أرسطو المعلم الأول • الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، طبعة
ثانية ، ١٩٧٧ م •

٧٩٣ - ماكس مايرهوف :

- من الاسكندرية الى بغداد : بحث في تاريخ التعليم الفلسفي
والطبي عند العرب ، ضمن دراسات اسلامية ، التراث اليوناني
في الحضارة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، ترجمة
عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٥ م •

٨٠ - محمد اقبال :

- رسالة الخلود أوجاويد نامه • ترجمة د. محمد السعيد
جمال ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م •

٨١ - محمد توفيق حسين :

- مقدمة المقابسات • مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ م •

٨٢ - محمد ثابت الفندي :

- مع الفيلسوف • دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٠ م •

٨٣ - محمد الحضري :

- محاضرات في تاريخ الأمم الاسلامية • دار الفكر العربي ، مصر •

٨٤ - محمد عاطف العراقي :

- مذاهب فلاسفة المشرق • دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة
الثالثة ، ١٩٧٤ م •

- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد • دار المعارف ، مصر ،
١٩٦٨ م •

- ثورة العقل فى الفلسفة العربية • دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ م •

- أدلة وجود الله فى الفكر العربى الاسلامى : بحث ضمن دراسات فلسفية مهداة الى روح عثمان أمين • دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٩ م •

- مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى : بحث قدم ضمن دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ١٩٧٤ م •

٨٥ - محمد عبد الفنى الشيخ :

- أبو حيان التوحيدى : رأيه فى الاعجاز وأثره فى الأدب والنقد - جزآن • الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٣ م •

٨٦ - محمد على أبو ريان :

- تاريخ الفكر الفلسفى • دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ •

- تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة اليونانية - الجزء الأول - دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ م •

٨٧ - محمد كرد على :

- الاسلام والحضارة العربية • لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ م •

- أمراء البيان • دار الأمانة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م •

- ٨٨- محمد مصطفى حلمي :
- الحياة الروحية في الاسلام . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .
الطبعة الثانية .
- ٨٩- محمد يوسف موسى :
- فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية .
مؤسسة الخانجي ، مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣ م .
- ٩٠- محمود ابراهيم :
- أبو حيان التوحيدى : في قضايا الانسان واللغة والعلوم .
الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ م .
- ٩١- محمود رجب :
- الاغتراب . منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م .
- ٩٢- مراد وهبه :
- مقالات فلسفية وسياسية . مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة
الأولى ، ١٩٧١ م .
- ٩٣- مصطفى الشكعة :
- معالم الحضارة الاسلامية . دار العلم للملايين ، بيروت ،
١٩٧٨ م .
- ٩٤- مصطفى جواد يوسف سكوني :
- شخصيات القدر . مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٣ م .
- ٩٥- ناجي التكريتي :
- الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام . دار

الأندلس ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م

٩٦ - هنرى توماس :

- أعلام الفلاسفة : كيف نفهمهم • ترجمة متري أمين ، مراجعة
وتقديم د. زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية ،
١٩٦٤ م

٩٧ - هنرى كوربان :

- تاريخ الفلسفة الاسلامية • ترجمة نصير مروة ، حسن قبیس،
منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، للطبعة الثانية ،
١٩٨٣ م

٩٨ - وداد القاضى :

- مقدمة الاشارات الالهية • دار الثقافة ، لبنان ، الطبعة الثانية
١٩٨٢ م

٩٩ - ول ديورانت :

- مباهج الفلسفة • ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة الأنجلو
المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م

١٠٠ - ولتر ستيس :

- الزمان والأزل : مقال فى فلسفة الدين • ترجمة د. زكريا
ابراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة الوطنية
للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ م
- تاريخ الفلسفة اليونانية • ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ،
دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ م

- ١٠١ - ياقوت الحموى :
- معجم الأدباء • نشرة دار المأمون •
- ١٠٢ - يعقوب هويلى :
- مقدمة فى الفلسفة العامة • دار النهضة العربية ، الطبعة
السابعة ، ١٩٧٢ م •
- ١٠٣ - يوسف الشارونى :
- دراسات فى الحب • كتاب الهلال ، العدد ١٨٥ ، ربيع الثانى
١٣٣٦ هـ - أغسطس ١٩٦٦ م •
- ١٠٤ - يوسف كرم :
- تاريخ الفلسفة اليونانية • دار القلم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة
الأولى ، مايو ١٩٧٧ م •

ثالثا : الموسوعات والمعاجم

- ١ - دائرة المعارف الاسلامية :
الترجمة العربية .
- ٢ - المعجم الفلسفي :
د . جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني - بيروت ، ١٩٧١ م .
- ٣ - المعجم الفلسفي :
- مجمع اللغة العربية .
- ٤ - المعجم الفلسفي :
مراد وهبه وآخرون . دار الثقافة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .
- ٥ - المعجم الوسيط :
مجمع اللغة العربية . الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٧٢ م .
- ٦ - الموسوعة الاسلامية الميسرة :
أشرف على تحريرها نيابة عن الأكاديمية الهولندية الملكية ه . أ . ر .
و ج . ه . كالمرز ، الترجمة العربية للدكتور راشد البراوي .
- ٧ - الموسوعة العربية الميسرة :
بإشراف د . محمد شفيق غريال ، دار احياء التراث العربي ، صورة
طبق الأصل من طبعة ١٩٦٥ .
- ٨ - الموسوعة الفلسفية :
د . عبد المنعم الحفنى ، دار ابن زيدون ، بيروت .

٩ - الموسوعة الفلسفية العربية :

رئيس التحرير معن زيادة ، معهد الانماء العربى - الطبعة الأولى ،
١٩٨٦ •

٤ - مراد وهبه وآخرون • دار الثقافة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م •

١٠ - موسوعة الفلسفة :

عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة
الأولى ، ١٩٨٤ •

١١ - كشاف اصطلاحات الفنون :

تأليف محمد على الفاروقى التهانوى ، حققه : د. لطفى عبد البديع ،
ترجمة النصوص الفارسية ، د. عبد المنعم محمد حسنين ، مراجعة
الأستاذ أمين الحولى •

١٢ - معجم اعلام الفكر الانسانى :

الجزء الأول - تصدير ابراهيم بيومى مذكور ، أعداد نخبة من
الاساتذة المصريين - مادة - ابن مسكويه - أدو حيان التوحيدى •
الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤ •

١٣ - معجم علم الأخلاق :

اشراف ايفوركون ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو •

١٤ - معجم مصطلحات التحليل النفسى :

جان لابلاش - و - ج • ب • بونتايس • ترجمة د. مصطفى
حجازى • المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر • الطبعة الاولى
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م •

رابعاً : المقالات - الدوريات

- ١ - أبو حيان التوحيدي :
- رسالة الحياة • مجلة القاهرة • العدد الخامس ، مارس ١٩٨٥ م ،
١٤٠٥ هـ • نص من رسالة الحياة •
- ٢ - أحمد الحوفي :
- بين أبي حيان ، وابن العميد ، مجلة العربي ، العدد ١٦٥ -
جمادى الآخرة ١٣٩٢ - أغسطس ١٩٧٢ •
- ٣ - أحمد فؤاد الأهواني :
- نقد الهوامل والشوامل • نشرة أحمد أمين ، والسيد صقر ،
مجلة الثقافة (القاهرة) ١٩٥٦ - مج ١٣ - عدد ٦٤٤ •
- ٤ - السيد أحمد صقر :
- نقد الاشارات الالهية لأبي حيان التوحيدي • تحقيق عبدالرحمن
بدوي • فى أربع حلقات مجلد ١٢ - ١٩٥١ الأعداد ٦٢٩ -
٦٣٢ - ٦٣٤ - ٦٣٧ •
- ٥ - باول كراوس :
- مقال عن « أبو حيان التوحيدي » ، الثقافة ، القاهرة - ١٩٤٤
مج - ٦ •
- ٦ - جعفر هادى حسن :
- دفاع عن أبي حيان التوحيدي عن احراقه لكتبه • العربى -
العدد ٣٢٣ - ١ أكتوبر ، ١٩٨٥ •

٧ - حامد إبراهيم الخطيب :

- بين التوحيدى وأبي منصور الثعالبي . المجلد الثامن والخمسون ،
١٤٠٦ هـ . مجلة الأزهر .

٨ - حامد إبراهيم الخطيب :

- بين التوحيدى والصاحب بن عباد ، المجلد الثامن والخمسون ،
الجزء الثانى عشر ، أغسطس - سبتمبر ١٩٨٦ . مجلة الأزهر .

٩ - زكريا إبراهيم :

- أبو حيان التوحيدى عالم النفس . الرسالة ، العدد ١٠٤٥ -
يناير ١٩٦٤ ، السنة الحادية والعشرون .

١٠ - زكى نجيب محمود :

- عرض لكتاب الامتاع والمؤانسة . مجلة تراث الانسانية ، المجلد
الأول .

١١ - زكى نجيب محمود :

- من هو المثقف الثورى . مجلة العالم المعاصر ، العدد ٢٠ ،
أكتوبر ١٩٦٦ .

١٢ - شوقي ضيف :

- نقد : الهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدى ومُسكويه .
مجلة الكتائب . رمضان ١٣٧١ ، يونيو ١٩٥٢ ، المجلد الحادى
عشر السنة السابعة ج ٦ .

١٣ - طه الحاجرى :

- أبو حيان التوحيدى بين ابن العميد الأب وابن العميد الابن ،
الميلاد والموت . مجلة العربى ، العدد ١٧٩ ، أكتوبر ١٩٧٣ .

١٤ - عبد الحميد سامي بيومي :

- أبو حيان التوحيدى وفلسفته • مجلة الازهر • المجلد العاشر ،
١٣٥٨ هـ •

١٥ - عبد السلام محمد هارون :

- نقد : الهوامل والشوامل لأبى حيان ومسكويه • نشرة
الأستاذين أحمد أمين ، والسيد أحمد صقر ، مجلة الثقافة ،
القاهرة ، ١٩٥١ ، مج ١٣ ، العددان ٦٤٥ - ٦٤٧ •

١٦ - عبد الغفار مكاوى :

- عرض - عزاء الفلسفة - بوتبيوس - مجلة تراث الانسانية -
مجلد ٦ •

١٧ - فتح الله خليف :

- الاغتراب فى الاسلام • مجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد
العاشر ، العدد ١ ، ١٩٧٩ •

١٨ - فخرى الدباغ :

- علم النفس الوجودى • مجلة الفكر المعاصر ، العدد العشرون ،
أكتوبر ١٩٦٦ •

١٩ - محمود رجب :

- الاغتراب أنواع - مجلة الفكر المعاصر ، مجلد ١ ، العدد
الخامس ، يوليو ١٩٦٥ •

٢٠ - مصطفى جواد :

- أثر التوثيق والتكذيب فى شخصية الأديب • مجلة المنهل ،
بغداد ، ١٩٦٤ ، مجلد ٢ ، العدد ٧ ، تشرين أول •

٢١ - وداد القاضي :

- الركائز الفكرية في نظر أبي حيان التوحيدي . مجلة الأبحاث،
تصدر عن الجامعة الأمريكية ، بيروت ، كانون الأول ١٩٧٠ .

٢٢ - يعقوب أفرام منصور :

- فلنكرم أبا حيان التوحيدي . مجلة المنهل ، بغداد ، أيلول
١٩٦٤ ، مج ٢ ، العدد ٤ .

خامسا : المراجع الأجنبية

1. Arkoun. M. «L'humanisme Arabe au IV - X Siecle D'apres Le kitab al Hawamil wal Sawamil. **Studia-Islamica**. Vol. XIV. 1961. pp. 73-108
2. Blackham. H.J. **Six Existentialist Thinkers**. Routledge and kegan Paul, London. 1972.
3. Kopf. L. «The Zoological Chapter of the kitab Al-Imta' wal-Mu'anasa of Abu Hayyan al-Tauhidi (10th century)». **OSIRIS** Vol. XII. 1956. pp. 390 - 466.
4. Margoliouth. D.S. «The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id Al-Sirafi on the Merits of logic and Grammar». **J. of The Royal Asiatic Society**. Vol., 1950. pp. 79 - 129.
5. Wern. T.E. «Nietzsche, Friedrich wilhelm.» in **Academic American Encyclopedia**. Areté Publishing company. Princeton, New Jersev. 1980. Vol. 14. PP. 185 - 186.

فهرس

الموضوع	الصفحة
- اهداء	٧
- مقدمة	٩
الباب الأول	
القرن الرابع الهجرى - حياة التوحيدى	١٧
الفصل الأول	
عصر التوحيدى وحياته	٢٠
- تمهيد	٢٠
- العصر سياسيا واجتماعيا	٢١
- ثقافة العصر	٣٢
- اسمه وكنيته	٤٠
- مولده ووفاته	٤٢
- أصله	٤٦
- أساتذته	٤٩
- صلته بوزراء عصره	٦٠
الفصل الثانى	
شخصيته وثقافته	٧١
- شخصية التوحيدى	٧٢
- ثقافة التوحيدى	٨٧

- تحديد معاني الألفاظ عند التوحيدي من سمات الوضوح في
فكر التوحيدي ٩٣

الباب الثاني

الالهيات في فلسفة التوحيدي

الفصل الأول

رأى التوحيدي في الفلسفة وعلم الكلام

- ٩٩ وعلاقة الفلسفة بالدين
١٠٠ موقف التوحيدي من الفلسفة
١٠٦ الدين والفلسفة - اخوان الصفا - ورأى التوحيدي
١١٦ رأى التوحيدي في علم الكلام والمتكلمين

الفصل الثاني

الله في فلسفة أبي حيان التوحيدي

- ١٢١ طرق الله وأدلة وجوده
١٢٢ الأسماء والصفات
١٤٠ علم الله
١٤٨ مشكلة البشر
١٥٠ حياة الله
١٥٦ حول شبهة القول - بالاتحاد - ووحدة الوجود
١٥٧ الحقيقة الالهية واختلاف الديانات
١٦٦ رأى في تكافؤ الأديان
١٦٨ نقد

الصفحة

الموضوع

الباب الثالث

١٨١

الانسان في فلسفة التوحيدى

الفصل الأول

١٨٣

السؤال عن الانسان في فلسفة التوحيدى

١٨٤

- مدخل الى السؤال عن الانسان في فلسفة التوحيدى

١٩٢

- التساؤل حول البعد النفسى للانسان

٢٠٦

- التساؤل حول البعد الأخلاقى

٢١٩

- تصور التوحيدى للانسان ورسائله

الفصل الثانى

٢٢٣

النفس

الفصل الثالث

٢٥١

حرية الانسان أو الجبر والاختيار

الفصل الرابع

٢٦٩

المعرفة

٢٧٣

- موقفه من التفسير الخرافى

٢٨٢

- الفرق بين العلم والمعرفة

٢٨٣

- العلوم وأنواعها

٢٨٦

- مراتب العلوم

٢٨٩

- حول القول بنسبة المعرفة

٢٩٢

- تقديره للعلم والعلماء

الصفحة

الموضوع

الفصل الخامس

٢٩٣

الاغتراب في فكر التوحيدى

الفصل السادس

٣٠٧

الأخلاق

٣١٦

التربية -

٣١٨

الأخلاق وقوى النفس -

٣٢٠

الأخلاق - والخلق -

٣٢٩

من الأخلاق الانسانية العامة -

٣٣٥

فى العلاقة بين العقل والمال وبين الأخلاق -

٣٤١

نقد -

٣٤٥

مصدر الأخلاق -

٣٤٧

الموقف من الفحش أخلاقيا وفنيا -

الفصل السابع

٣٥٣

تصوف التوحيدى

٣٥٦

التصوف والصوفية والتوحيدى -

٣٧١

الناس تشغل عن الطريق -

٣٧٨

الدنيا من منظور الصوفى -

٣٨٣

تعريف التصوف -

٣٨٦

ألفاظ الصوفية - واصطلاحاتهم -

٣٨٨

الولاية والأولياء -

الموضوع	الصفحة
- الكرامات	٣٨٩
- العبودية	٣٩٣
- الشرك	٣٩٦
- التوسل بالأولياء	٣٩٧
- التسليم لله	٤٠٢
- الانسان والله	٤٠٥
- الانسان ونفسه فى الطريق الصوفى	٤١٢
- معالم الطريق الصوفى عند التوحيدى	٤١٥
- التصوف والاغتراب	٤٢٤
- نقد	٤٢٦

الفصل الثامن

٤٤١	مفهوم الصداقة
-----	---------------

الفصل التاسع

٤٥٥	فلسفة أبى حيان التوحيدى السياسية
٤٥٨	- الارستقراطية الفكرية والارستقراطية الاجتماعية
٤٦٤	- رأى التوحيدى فى موضوع الخلافة
	- مشورة التوحيدى السياسية للوزير - وتصوره لعلاقة الحاكم بالرعية
٤٦٨	
٤٧٢	- ادانة العنيان والظلم
٤٧٨	- أخلاق الحاكم والوزير - وصفاتهما
٤٨٠	- الحاكم الفيلسوف والحاكم النبى

الصفحة

الموضوع

٤٨٥	- ضرورة النقد السياسى
٤٨٨	- فى المسألة العرفية - رأيه فى العرب - والمفاضلة بين الأمم
٤٩٣	- رأى التوحيدى فى المصريين
٤٩٥	- نقد
٥١٣	الخاتمة والنتائج
٥٢١	المصادر والمراجع :
٥٢١	أولا : مؤلفات التوحيدى
٥٢٣	ثانيا : المراجع العربية
٥٤١	ثالثا : الموسوعات والمعاجم
٥٤٣	رابعا : المقالات - الدوريات
٥٤٧	خامسا : المراجع الأجنبية
٥٤٩	فهرس

رقم الايداع ١٩٨٩/٢٢١٧

مطبعة اطلس
١١ ، ١٣ شارع سوق التوفيقية
تليفون : ٧٤٧٧٩٧ - القاهرة

هذا الكتاب

يقدم التوحيدى كفيلسوف ، ولا يقتصر على النظر إليه كأديب ويحلل أراءه تحليلًا دقيقًا موضوعيًا . سواء فى مجال الإلهيات أو فى مجال الإنسان . ويعرض لعصره وحياته وثقافته وشخصيته ورأيه فى الفلسفة وعلم الكلام ، ومحاولة اخوان الصفا التوفيق بين الفلسفة والدين . ويدرس الإلهيات فى فلسفته وما يتعلق بها كطرق معرفة الله ، وأدلة وجوده ، ومشكلة الشر ، والحقيقة الالهية واختلاف الديانات ، وكذلك يدرس الإنسان ، ويتناول موضوع النفس وما يتعلق به ، والمعرفة ، والإغتراب فى الفكر الإسلامى وفلسفة التوحيدى ومشكلة الأخلاق ويعرض لقضايا التصوف الرئيسية من خلال فكر التوحيدى - تعريف التصوف - الفاظ الصوفية واصطلاحاتهم - الولاية والأولياء - الكرامات - التوسل بالأولياء - التسليم لله - التصوف والإغتراب . وكذلك يناقش مفهوم الصداقة ، ويحلل فلسفة أبى حيان السياسية . وقد اعتمد الكاتب اعتمادًا رئيسيًا على مؤلفات أبى حيان . وقدم دراسة علمية أكاديمية جادة فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية .

وتميزت الدراسة بالطابع المنهجى .

الناشر .